2

EL CARNAVAL

(ANALISIS HISTORICO-CULTURAL)

DEL MISMO AUTOR

EN TAURUS EDICIONES

- *La estación de amor.* Col. «La otra Historia de España», n.º 3.
- *Vidas mágicas e Inquisición,* 2 vols. (Fuera de colección.)
- *Los Baroja* (*Memorias familiares*). Col. «Persiles», n.º 50. (Segunda edición, corregida y aumentada.)
- *De la superstición al ateísmo (Meditaciones antropológicas).* Col. «Ensayistas», n.º 115.
- *Semblanzas ideales* (*Maestros y amigos*). Col. «Persiles», n.º 55.
- *Romances de ciego* (Recopilación y estudio preliminar). Col. «Temas de España», n.º 47.

JULIO CARO BAROJA

EL CARNAVAL

(ANALISIS HISTORICO-CULTURAL)

taurus

Cubierta
de
MANUEL RUIZ ANGELES

Primera edición, 1965
Segunda edición, 1979

© JULIO CARO BAROJA, 1979
TAURUS EDICIONES, S. A.
Velázquez, 76, 4.° - MADRID-1

ISBN 84-306-3502-5
Depósito Legal: M. 11.471 - 1979

PRINTED IN SPAIN

A LA MEMORIA DE PIO BAROJA

ADVERTENCIA PREVIA

Este es un libro que versa sobre viejos cultos populares en el occidente de Europa, enfocado desde el ámbito peninsular, español. Gran parte de los datos reunidos en él lo fueron en época que comienza a estar lejana: más lejana por los acontecimientos que nos separan de ella que por los años transcurridos.

En efecto, el interés por los temas que desarrollo a continuación se me despertó en el momento inmediatamente anterior a la guerra de 1936-1939, y aún no había cumplido veinticinco años, cuando tenía allegadas cantidad de notas sobre ellos. Mi tesis doctoral (nunca impresa) fue la primera que reflejó aquella actividad febril y hasta cierto punto irreflexiva, pues en la búsqueda no supe apartarme, más que en muy pocos pasajes, de esquemas de investigación que me eran dados en obras anteriores. Después dejé reposar durante algún tiempo mis cartapacios de notas. Me enfrasqué en un tipo distinto de averiguaciones, estudié más a fondo la doctrina etnológica general (esto en momento de grave crisis en ella), y cada vez más libre de influencias (no en balde mi trabajo era aislado y ferozmente individual), seguí reflexionando de manera también más sintética sobre los temas que me habían atraído en un principio.

Sin embargo, no me lancé a una nueva elaboración de método y doctrina, a falta de mayor estímulos. Tan dedicado al soliloquio me veía. Pero a partir de 1944 apareció la *Revista de Dialectología y de Tradiciones Populares,* que tanto ha hecho por avivar el interés hacia lo que se llama folklore, tema demasiado desacreditado por España en los tiempos en que comenzaba su tarea. Las noticias que recogía de aquí y de allá, bien en forma de humildes notas, bien en artículos más elaborados, venían a confirmar la necesidad de revisar a fondo muchas cuestiones esenciales para el folklorista, el etnólogo y el historiador de las religiones...; más estas *cuestiones esenciales* han seguido siendo para el público español algo de una importancia paralela o aún

menor que la que se da a las coplas de Calaínos, según una vieja manera de decir.

Si hoy presento el resultado de una revisión a fondo de mis viejos escritos, hecha entre 1962 y 1964, no lo hago por creer que la situación, verdaderamente mísera, de las investigaciones etnográficas haya cambiado mucho en España durante estos veintitantos años. Me mueve el interés que produjo siempre en un sector limitado la publicación de mi libro *Las brujas y su mundo* [1], el que, en última instancia, tuviera éste la fortuna de ser traducido al inglés [2], al francés y al alemán, de suerte que la referida sensación de soliloquio un poco absurdo que he tenido hasta la fecha, ocupándome de temas como los que aquí desarrollo, parece que ha disminuido levemente.

Como español, la penuria no me permite discurrir con aquel lujo de detalles, información minuciosa y seguridad con que pueden hacerlo hoy muchos investigadores europeos acerca de temas folklóricos y etnográficos de su propio país. Pero aquí nos sobra lo que acaso a ellos les va faltando: campo de acción, ni más ni menos. La industria particular debe suplir en este caso —como en otros muchos— el esfuerzo colectivo, y dentro del grupo limitadísimo de los que se dedican a la etnología, y más aún al folklore, creo que mis ideas son bastante distintas a las que comúnmente profesan algunos colegas. Debo, pues, hacer unas cuantas aclaraciones acerca de ellas, y he de precisar los móviles que me inducen a tomar la pluma una vez más antes de dejar a un lado, de modo tal vez definitivo, cuestiones que me apasionaron en la primera juventud y que ahora, al borde de los cincuenta años, veo con ojos muy distintos: ojos de historiador que desconfía de gran parte de las teorías de los antropólogos, no sólo de las antiguas, sino también de las modernas. Pero de esto he de hablar más largo y tendido en otra coyuntura.

---

1 Madrid, Alianza Editorial, 3.ª ed., 1969.
2 *The World of the Witches*, Londres, 1964.

INTRODUCCION

«*INTERVALLUM MUNDI*»

Sobre viejas definiciones del tiempo

Cuando el erudito lexicógrafo Sebastián de Covarrubias (1539-1613), al componer su Diccionario, llegó a la palabra «tiempo», no creyó que podía hacer nada mejor, para explicar qué cosa signifique tal palabra, que copiar un texto latino muy antiguo, nada menos que de Varrón, en el que se la define de esta suerte: «*Tempus* esse dicunt intervallum mundi motus. Id divisus in partes aliquot, in maxime a solis et lunae cursum» [1]. («De Lingua Latina», 3.)

Un contemporáneo de Covarrubias (aunque algo más joven), el maestro José de Valdivieso (o Valdivielso) (1560?-1638), en cierto poema religioso narrativo aparecido antes que el *Tesoro...* (en 1604) dedica también varias estancias del canto cuarto al tiempo, y en ellas, para dar idea de éste, hubo de recurrir todo lo que pudo a los poetas y filósofos paganos, según indica el doctor Diego Suárez de Figueroa, que más de un siglo después publicó de nuevo aquel poema, acompañado de un comentario densísimo, y que, en la misma coyuntura de definirlo, empieza asimismo citando el texto varroniano [2]. Esto nos indica, en primer término, que para los hombres de la Iglesia, españoles, de los siglos XVI, XVII y primera parte del XVIII, las letras clásicas eran algo fundamental en el momento en que trataban de aclarar un concepto general de orden físico o filosófico. Pero no sólo esto: indica también que, a falta de una ciencia o de una filosofía nue-

---

[1]. Sebastián de Covarrubias y Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Martín de Riquer, Barcelona, 1943, pág. 960, *b*, fol. 43 vto. de la de 1611.

[2] «Vida, excelencias, | y muerte | del gloriosissimo patriarca | San Joseph. | Escribiola | el Maestro Don Joseph | de Valdivieso, Mozárabe en la San- | ta Iglesia de Toledo. | Comentala | el Doctor D. Diego Suarez | de Figueroa, Calificador del Santo Oficio, | Capellán de Honor de su Magestad...», I, Madrid, 1730, págs. 297-314, canto IV, estancias I-XIII especialmente).

va o renovada, cuando trataban de aquellos conceptos esenciales les venía muy bien recurrir no sólo a la filosofía o a la ciencia, sino también a la mitología clásica, griega y romana.

> De aquel lleno de plumas, y pelado,
> que, cojo y con muletas, veloz vuela,
> y comiendo los hijos que ha engendrado,
> sin ser sentido a todo el mundo amuela...

Así comienza a hablar del tiempo el maestro Valdivielso..., y a la estancia, completa, le añade Suárez de Figueroa un comentario colmado de citas de Virgilio, Ovidio, Ausonio y autores renacentistas inspirados en aquéllos [3]. Lo mismo hace con otras estrofas de las que siguen.

¿Quiere decir tal proceder que quienes lo seguían tenían resabios de paganismo? Sería ridículo pensarlo; pero su fe no les impedía realizar dos órdenes de operaciones mentales y recurrir a dos sistemas exegéticos: el cristiano para ordenar el mundo moral y el que podríamos llamar humanístico para intentar comprender otras cosas. Es imposible que la cabeza del hombre guarde siempre una absoluta coherencia al pensar en todos y cada uno de los hechos que se le van presentando sucesivamente a lo largo de la vida: los esfuerzos por coordinar las ideas de origen cristiano con las ideas de los filósofos y aun de los hombres de la gentilidad (presentados en un principio como antitéticos) han sido siempre grandes a lo largo de la Edad Media y del Renacimiento.

Pero la empresa quedó siempre inacabada; la coordinación definitiva no llegó a hacerse nunca y las ideas de los hombres se ajustaron en cada momento a sistemas en que las contradicciones quedaban más o menos paliadas, nunca suprimidas. Uno de los rasgos más característicos del pensar, antes de que la crítica se convirtiera en algo con una fuerza enorme en sí misma, era que tal pensar pudiera ser asistemático en muchos órdenes en que hoy es completamente rígido: las opiniones corrían libres y las interpretaciones encontradas de un mismo hecho podían coexistir, de modo que sorprende cuando se tiene primera conciencia de esto. Así, en el siglo XVI, mientras que unos juzgaban —por ejemplo— que el Bosco era un pintor ateo, otros creían que sus fantasías estaban llenas de moralidad. Mientras que unos estimaban que la *Celestina* era un libro terrible, otros lo tenían por un gran ejemplario... Los casos podrían multiplicarse; y así, también ya veremos que, mientras que para muchos prelados de comienzos de la Edad Moderna, de fines del siglo XV y comienzos del XVI mismo, fiestas como la del «Obispillo», eran escandalosas y dignas de ser suprimidas, para otros resultaban ocasión de ejercitar su propia

[3] *Op. cit.*, págs. 297-299.

humildad y espíritu de obediencia, poniéndose al servicio de un pobre escolar aunque fuera por un tiempo limitadísimo...

El deseo de reducir todo a sistemas válidos para todos, la voluntad de dar una coherencia absoluta a todos los actos y pensamientos del hombre son cosa muy antigua y propia de los que sustentan ciertas convicciones religiosas, sobre todo; son cosa muy antigua, pero imposible de realizar, y acaso en nuestra época, bastante secularizada, ha llegado a tener caracteres nuevos y también más exagerados que en otra alguna, aplicada a cuestiones que no son la religión tan sólo.

No ha de chocar, volviendo al tema inicial de estas líneas, que si hombres de Iglesia como los aludidos hacían en sus escritos piadosos tanto uso de los conceptos de los gentiles, las masas populares, con una cultura menos libresca, que las gentes de los campos sobre todo, no hubieran abandonado tampoco de modo radical, absoluto, lo que podía quedar en su conciencia de la creencia y del culto pagano. Los penitenciales del medievo nos presentan catálogos largos de ritos y de creencias tenidos por supersticiosos y condenables. Pero muchos de aquellos ritos y creencias han subsistido hasta nuestros días: unos se han convertido, al final, en símbolos, otros se han reducido a juegos. Lo que podían tener de pagano, en el sentido más profundo de la palabra, queda muy diluido, y hoy aun como símbolos y como juegos dejan de ofrecer interés para el sector de la sociedad que más los había conservado.

De todas formas, lo que ha sido materia folklórica religiosa hasta nuestros días no es algo que ha existido siempre contra viento y marea y por razón de férrea voluntad popular, sino que autoridades superiores, civiles o eclesiásticas, pese a limitaciones, restricciones, admoniciones, etc., lo han permitido año tras año, siglo tras siglo. Sólo en algunas épocas las luchas internas dentro del cristianismo han hecho que los representantes más autorizados de los diferentes grupos se vieran en la necesidad de reajustar sus posiciones mentales, considerando imposible suprimir cosas que antes se permitían.

«Fue precisamente en los tiempos de mayor fervor del catolicismo cuando se celebraron las fiestas de los locos y del asno, la representación de misterios y los sermones burlescos del domingo de Pascua», dice Juan Pablo Richter en cierta ocasión con verdad. Y para explicarse esto añadía: «Entonces, en efecto, las cosas respetables jamás se confundían con semejantes mascaradas y se diferenciaban entre sí de una manera tan tajante como el Sócrates de Jenofonte se diferencia del de Aristófanes. Posteriormente, la ambigüedad de las cosas serias no soportó más la vecindad de las burlas» [4]. Aquí ya pue-

[4] *Pensées de Jean Paul, extraites de tous ses ouvrages; traduites de l'allemand par M. le M. de la Grange,* 2.ª ed., París-Estrasburgo, 1836, páginas 18-19.

de haber razón para discutir. Porque acaso tales mascaradas en un momento encerraban, y de hecho encerraron, un significado más hondo que el que podría imaginar el humorista alemán, y cuya mente ya estaba bajo el imperio de los sistemas filosóficos de una coherencia absoluta.

Divisiones del tiempo: año y mes

Sabido es que en las *Confesiones,* de San Agustín, hay unos párrafos dedicados al tiempo, de una maravillosa profundidad [5]. Pero por esto mismo no son aptos para ser vulgarizados o popularizados. Las gentes, por lo común, se han contentado con considerarlo o como una sustancia que se mide o como una figura mitológica.

Las figuras tétricas y espantosas de Kronos y aún más de Saturno han sido representadas por Rubens, Goya y otros pintores, con aquel carácter de viejo devorador de sus propios hijos que es el que puede producir más pavor. Tales representaciones están de hecho más allá de la retórica de las escuelas. Pero aún por encima de todo ejercicio retórico está la necesidad de medir, de ordenar, de *partir* casi el tiempo, considerado como *intervallum mundi.* En esta tarea los hombres de hoy se diferencian poco de los del Renacimiento, la Edad Media o la Antigüedad clásica.

«El tiempo mide las cosas igual y justamente; no con igualdad física, sino proporcional, arreglado a la duración de cada cosa prefinida por el Autor de la Naturaleza», dice Suárez de Figueroa en su comento citado [6]. Este texto, un poco complicado, y otro que sigue, del mismo, vienen a indicar que, en última instancia, hay una serie de objetos en movimiento, creados por Dios, tales como el Sol, la Luna y la Tierra misma, los cuales sirven para medir el tiempo, de suerte que se establecen partes tales como el *día,* el *mes* y el *año.*

No es cuestión de recordar ahora las prolijas investigaciones que se han realizado acerca de la historia de los calendarios antiguos, de las vicisitudes que ha tenido el acomodo de los años solares a las lunaciones y los meses, el ajuste de la semana a éstos, etc. El proceso fue largo, y en cada parte de Europa, en cada dominio lingüístico, tuvo sus peculiaridades. En un ámbito tan reducido como el vasco, los problemas resultan tan complicados como en ámbitos famosos y extensos [7]. Acerca de lo que sí se ha de insistir es sobre la forma que durante mucho tiempo se han solido representar los meses del año

---

[5] San Agustín, *Confesiones,* XI, 13-18.

[6] Joseph de Valdivielso, *Vida...,* cit. I, pág. 302, lib. IV, estancia 302.

[7] Julio Caro Baroja, «Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco», en *Trabajos del Instituto Bernardino de Sahagún, de Antropología y Etnología,* VI, Madrid, 1948, págs. 15-94.

El año se expresa como un período en el que el hombre se ajusta a actividades fijas. Este grabado del Livre des prouffits champestres *(1516) nos ilustra respecto a estas actividades.*

mismo, los meses del calendario juliano, en forma de personas que llevaban a cabo una acción determinada o tenían una fisonomía particular [8], y sobre el ritmo y carácter de algunas fiestas que se repiten a lo largo de los meses y de los años.

El tiempo, el hombre y la naturaleza en su conexión

Un problema que se nos plantea al empezar a realizar investigaciones en sociedades dentro de las que son familiares representaciones y fiestas como las indicadas, es el de determinar, en primer término, qué clase de tiempo cuenta en principio para las personas que las componen. En este orden, juzgo que se ha pecado de un tipo de intelectualismo en el que pesa demasiado, o la concepción físico-matemática, o la concepción metafísica, kantiana o poskantiana, para las cuales el tiempo es una forma de intuición sensible, siendo más importante que el objeto representado el sujeto que se lo representa. Hoy día estamos en vías de unas investigaciones nuevas a este respecto.

Algunos filósofos, como Ernst Cassirer, muerto en 1945, se ocuparon ya del espacio y el tiempo entre los hombres primitivos como de algo específico [9]. Hay que confesar que sus consideraciones se refieren al segundo. Más modernamente, Henri Frankfort ha llevado a cabo una brillante y excelente tarea estudiando la concepción del tiempo y del espacio en las civilizaciones del Antiguo Oriente [10], inmediatamente anteriores a las clásicas greco-romanas y a las que tanto debemos todos. La concepción mitológica del tiempo, propia de los egipcios, babilonios, hebreos, etc. —dice Frankfort—, es *cualitativa* y *concreta,* no *cuantitativa* y *abstracta;* nada tiene que ver con la usada por físicos y matemáticos, y no se halla nunca abstraída de la experiencia vital. El tiempo es experimentado, vivido, según las edades de la vida, con diferentes cualidades en cada una, y cada tránsito de la una a la otra supone una crisis con sus ritos especiales [11]. Pero al lado de estos tránsitos vitales existe una sucesión física de fases y momentos en que el hombre va viviendo, como son las referidas de la noche y el día, con sus diversas duraciones según las estaciones; el

---

[8] Julio Caro Baroja, «Representaciones y nombres de meses (a propósito del menologio de la Catedral de Pamplona)», en *Príncipe de Viana,* número XXV, separata de 27 págs., con 21 láminas.

[9] Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura,* traducción de E. Imaz, Méjico, 1945, págs. 87-110.

[10] Henri Frankfort, Mrs. Henri Frankfort, John A. Wilson y Thorkild Jacobsen, *Before Philosophy. A Study of the primitive myths, beliefs, and speculations of Egypt and Mesopotamia, out of which grew the religions and philosophies of the later world,* Harmondsworth, 1951, págs. 32-36.

[11] Henri Frankfort, *op. cit.,* pág. 32.

amanecer y el anochecer, los equinoccios y los solsticios, que dan a este vivir cierta estructura que se repite y que, por otra parte, sugieren la idea de conflictos en los que entra también en juego la ansiedad misma del hombre. Entre la Naturaleza y la historia de éste no hay aquella separación que establecieron los filósofos de una época, porque la Naturaleza no es una realidad objetiva, un objeto de la especulación científica, sino una parte del propio y dramático devenir humano, que se *interpreta* y *explica* mediante *mitos* también dramáticos y se procura *ajustar* mediante *ritos* igualmente dramáticos.

Así, pues, lo que se halla en la base de muchas religiones antiguas es una concepción dramática de la Naturaleza vinculada a la vida humana; el animismo de Tylor, las aplicaciones parciales o particulares de él debidas a Mannhardt y Frazer, el magismo de este último, el preanimismo de Marett y otros conceptos de gran vigencia a comienzos del siglo XX, y que han sido revisados tan sólo muy parcialmente, tienen el defecto de ser excesivamente abstractos, de haber querido hacer de un todo en el que el Hombre y la Naturaleza están como lo están la trama y la urdimbre en un tejido, un *sujeto* y un *objeto* diferenciados, distanciados, como lo puede estar en un sistema filosófico o físico-natural. Procuran *explicar* desde un punto de vista intelectual lo que hay que *comprender* partiendo de emociones y posiciones intensas, que no dan pie a una reflexión del todo coherente.

Tiempo y emociones

Sorprende ver cómo la teoría etnológica ha ido encargándose de palabras y palabras que pretenden sintetizar conceptos fundamentales, y cómo, sin embargo, en punto a cuestiones relativas a la religión, aún se utilizan las expresiones acuñadas en tiempos de la formación de una teoría, cual si hoy se sintiera miedo a volver a este terreno. Y es que ante la religión no valen abstracciones como las que se creen grandes adquisiciones del pensamiento antropológico. El que piense en la posibilidad de un nuevo y gran avance de la ciencia de las religiones tiene que admitir, ante todo, que ésta debe fundarse en el estudio de los sistemas religiosos, no considerados como fenómenos, sino vividos desde dentro. Hay ya ejemplos de lo que supone tal modo de investigar, y a mi juicio, los más importantes son los que ha dado E. E. Evans Pritchard en su serie de monografías magistrales acerca de la religión de los Nuer. Pero los folkloristas no cuentan con un modelo de esta calidad, ni es posible aplicar a su esfera de conocimiento los mismos principios aplicados por aquel investigador agudísimo. Al estudiar los cultos populares europeos nos encontramos, sin embargo, con un campo de investigación en el que el *vivir dentro de él* (el «erlebt» que proclama Dilthey, que es la base de toda pesquisa

histórica), nos es más asequible, más fácil que en ningún otro caso, a poca experiencia que tengamos o hayamos tenido, por limitadas que sean un género de «vivencias» personales, que pueden haber empezado en la niñez y que pueden haber ido repitiéndose en edades posteriores, de suerte que cabe que un individuo recorra en treinta o cuarenta años de vida las fases que recorran varias generaciones en mucho más. De niños vivimos en un mundo eminentemente emocional, ya que no pasional. Después vamos disociando, clasificando nuestras emociones, separándolas de los pensamientos, y este proceso es, ni más ni menos, el resumen de un proceso histórico.

Tiempo y pasiones

Las emociones religiosas de la infancia, incluso cuando se ha nacido en medios un tanto laicos (como ha sido mi caso concreto), son siempre algo fuertes en los viejos países de Europa. Nadie que haya leído a Dickens o a otros novelistas que reflejan la vida de la burguesía y de la gente popular durante el siglo XIX podrá expresar, sin emoción, lo que eran las Navidades infantiles u otras fiestas anuales en nuestro continente. Pasan los años, las emociones se atemperan, el ansia de racionalizarlo todo llega a un extremo último durante la juventud en que se quiere también explicar todo...; más tarde, este racionalismo juvenil se recuerda de una manera crítica, se duda de su eficacia, se llega a una posición sintética o escéptica, según los casos y los temperamentos. Estas tres fases se han dado y repetido en la historia de los pueblos europeos.

Pero dejemos a un lado la propia experiencia y volvamos a la concepción mitopoeica que implica una concepción dramática de la existencia, la cual incluye a la Naturaleza, al Hombre y a la Sociedad. Según ella, la Naturaleza presenta el mismo número de contrastes, de violencias y de suavidades que la vida individual y que la vida colectiva. La muerte y la vida alternan en ellos; la vida y la muerte le dan al hombre un único destino; la vida renueva las sociedades y la muerte las acaba. Que se pretenda que esta realidad tan evidente es social, antropomórfica, animística, que se quiera ajustar a unas concepciones mágicas, mecánicas, es quitarle toda su fuerza y convertirla en un pequeño problemita mental. Mi intención última, mi esfuerzo por sustraerme al final de viejas influencias queda reflejado en el conjunto de esta obra, en la que, fundamentalmente, voy a hablar de emociones, y aún más, de pasiones, ajustadas a la noción de año.

Y he aquí coyuntura para una última aclaración. Cuando vulgarmente se habla de «pasiones» se hace con referencia a personas afectadas por el amor, la tristeza, la alegría, etc., de un modo *continuo* o *repetido,* mientras que las «emociones» suponen algo más pasajero,

como un dolor, un placer o un deseo. Las «pasiones» individuales no son forzosamente las mismas que las pasiones colectivas; pero es cosa común a cantidad de religiones el establecer o haber establecido una especie de orden pasional a lo largo del año o de otro período, con días de alegría y júbilo, días de placer y días de tristeza; incluso días en los que la expresión colectiva de envidias, cóleras y enemistades es posible. La religión cristiana ha permitido que el calendario, que el transcurso del año, se ajuste a un orden pasional, repetido siglo tras siglo. A la *alegría familiar* de la Navidad le sucede, o ha sucedido, el *desenfreno* del Carnaval, y a éste, la *tristeza* obligada de la Semana Santa (tras la *represión* de la Cuaresma). En oposición al espíritu de la *triste* y *otoñal* fiesta de Difuntos, está el de las *alegres* fiestas de *primavera* y de *verano*. El año, con sus estaciones, con sus fases marcadas por el Sol y la Luna, ha servido de modo fundamental para fijar este orden, al que se somete el individuo dentro de su sociedad y al que parecen someterse también los elementos. Muerte y vida, alegría y tristeza, desolación y esplendor, frío y calor, todo queda dentro de este tiempo cargado de cualidades y de hechos concretos, que se mide también por medio de vivencias.

El año surge así como algo que padece y en que se padece, en el que se viven aconteceres múltiples, pero que llegan repetidos inexorablemente. He aquí, en último caso, por qué también creo que las explicaciones de los antiguos fastos y fiestas anuales, tal y como las daban Mannhardt o Frazer, a la luz del mero culto a la vegetación, en forma de *Vegetationsdämonen* o *Spirits of the Corn and of the Wild,* u otras similares, eran de una unilateralidad completa.

Tiempo e historia en la investigación que sigue

Las modestas investigaciones que contiene esta obra han de partir de un momento histórico: se refieren al modo cómo el hombre europeo, que no ha tomado parte activa en el desarrollo del pensamiento racionalista o de otra índole, pero de primera potencia, ajusta su vida a una vieja concepción o a varias concepciones mitopoeicas de un lado, a unos criterios de medida temporal de cierta rigidez de otro; sin renunciar, por otra parte, y por último, a una fe nueva tan robusta como el cristianismo; ni más ni menos. El ajuste es difícil y sólo se puede comprender partiendo de una conexión entre los usos, las costumbres y las ideas, de un lado, y los hombres, de otro, conexión conforme a la cual el individuo queda dominado tanto por sus pensamientos y emociones como por los de la sociedad en que vive en conjunto.

Estimo que hay que reaccionar fuertemente contra quienes nos

dan a entender que los hechos que estudiamos bajo la denominación de folklóricos constituyen una especie de sistema homogéneo y trabado en la conciencia de cada uno de los individuos de aquella sociedad dentro de la que se registran; en primer lugar, porque para unos no tienen tanto relieve como para otros, y así mientras hay personas que son a modo de verdaderas enciclopedias de usos, creencias, supersticiones, etc., otras no se han ocupado demasiado de acumular nociones de esta índole, se dejan llevar por los demás, de suerte que lo importante es observar no tanto el caso aislado de conciencia como lo que hace la suma de personas que admiten una creencia, se guían por una superstición o celebran una costumbre cuando llega la ocasión. Así, por ilustrar esto con un ejemplo, en un pueblo no es tan significativo el grado de conocimiento de los dogmas religiosos del catolicismo como el número de la comunidad de fieles que se ajustan a ellos cuando es menester, para saber si es religioso o no, porque con harta frecuencia se da el caso de que individuos cumplidores no sepan responder en un momento a preguntas del catecismo, y que se conceptúen, sin embargo, como buenos cristianos.

La conexión del individuo con la sociedad en que vive es de tal índole, que, a veces, se puede realizar un estudio de tipo folklórico sin hacer casi referencia a datos individuales o personales, sino a datos que parecen exteriores a la misma persona. Pero esta objetivación tan querida de los sociólogos de la escuela francesa y que tantos admirables resultados ha dado, es contraria, en cierto modo, a la idea cardinal usada en estas investigaciones, que —insisto una vez más— es la de considerar integrados en un todo no sólo a la Naturaleza y al Hombre como individuo, sino también a la Sociedad. Según esto, ésta constituye una entidad que no se debe aislar tanto de las otras, ni sobrevalorar al pretender comprender al hombre folklórico; decir así que la religión es una mera proyección de la Sociedad, que las normas religiosas y estéticas son meras manifestaciones de la voluntad colectiva, me parece también una estridencia doctrinal de tipo intelectualista.

Nadie más defensor que yo de la sociología como ciencia específicamente considerada; pero repito que abusamos ya un poco del término *social* para explicarlo todo, y que nos apoyamos en otros comodines que reflejan algo de pereza a veces.

Las llamadas «supervivencias»

Uno de tales comodines han sido las llamadas «supervivencias» o *survivals,* base de cantidad de averiguaciones folklóricas y de teorías sobre la Historia de las religiones desde mediados del siglo XIX hasta ya entrado éste. Las supervivencias no están todavía en descrédito

absoluto, aunque con este nombre se alude, con frecuencia, a algo que no son tales supervivencias. El hábito de explicar algunos ritos, creencias y costumbres, existentes hoy, en función de otras «primitivas», propias de un pasado hipotético y reconstruido a gusto del investigador, es y ha sido muy común entre arqueólogos, folkloristas, etnólogos, historiadores de las religiones y de los grandes, pues lo tuvieron y lo exigieron en principio hombres como Tylor, Mannhardt, Frazer, y lo aplicaron otros menos notorios. Lo han utilizado a veces también, en propio beneficio, algunos teólogos. Pero hablar de «supervivencias» y no de fenómenos de sincretismo, de fusión, de transformación o de cambios, de significación en el orden temporal, no referirse a expresiones colectivas o individuales de deseos, emociones y pasiones en otro orden, para buscar la raíz de todo en un «culto prehistórico» en una «cultura» antiquísima reconstruida y caracterizada con arreglo a lo que uno cree la mayor expresión de primitivismo, es darle al hombre menos capacidades que las que en realidad tiene y erigirse en «calificador», si no del Santo Oficio, sí del Santo Progreso.

En todo caso, si en una serie de ritos y mitos hay un elemento transmitido, automático, arrastrado de atrás, éste no es el más importante para comprender cada uno de ellos, y no nos debe autorizar para coger al Carnaval, por ejemplo, y meterlo en la misma marmita que a la Cuaresma, con Attis, Adonis, Osiris y una serie de dioses y entes más, antiquísimos, antiguos o medievales, para extraer, al fin, el «espíritu puro de la vegetación», un caldo vegetal sin mezcla alguna, verdadero, legítimo y, sobre todo, «primitivo». Y que me perdonen los manes de los sabios citados.

PRIMERA PARTE

CAPITULO PRIMERO

IMPORTANCIA DEL CARNAVAL

El Carnaval como hecho histórico

El Carnaval ha muerto; ha muerto, y no para resucitar como en otro tiempo resucitaba anualmente. Era una fiesta de corte antiguo. Hoy queremos ser modernos ante todo. Suelen decir las gentes piadosas que, como último resto del paganismo, bien muerto está; pero es el caso que personas de tendencia racionalista tampoco le han solido demostrar mucha simpatía. Al Carnaval no le mató, sin embargo, ni el auge del espíritu religioso ni la acción de «las izquierdas». Ha dado cuenta de él una concepción de la vida que no es ni pagana ni anticristiana, sino simplemente *secularizada,* de un *laicismo burocrático,* concepción que arranca de hace bastantes décadas. En efecto, se comprueba que la sensación de que el Carnaval estaba en decadencia y aun muerto la tenían ya bastantes personas durante las dos primeras de este siglo. Así, sobre la frase «Carnevale é morto», oída de labios de un humilde comerciante de Florencia, escribió en 1914 un curioso artículo el ensayista francés Jean-Richard Bloch, quien años más tarde daba a un libro este mismo título, traducido a su idioma [1]. Al final de este trabajo volveré a tratar un poco de lo que Bloch pensaba y con lo que yo he coincidido a vuelta de averiguaciones más analíticas.

Ahora diré, por mi parte, que mientras el hombre ha creído que, de una forma u otra, su vida estaba sometida a fuerzas sobrenaturales o praeternaturales. el Carnaval ha sido posible. Desde el momento en que todo se reglamenta. hasta la diversión, siguiendo criterios políticos y concejiles, atendiendo a ideas de «orden social», «buen gusto», etc., etc., el Carnaval no puede ser más que una mezquina diversión de casino pretencioso. Todos sus encantos y turbulencias

[1] Jean-Richard Bloch, *Carnaval est mort. Premiers essais pour mieux comprendre mon temps,* París, 1920, págs. 116-124.

se acabaron. Sin embargo, el Carnaval merece respeto, merece que lo estudiemos y analicemos no sólo como fuente de grandes creaciones plásticas (obras de Brueghel y de Goya bastan para darle una extraordinaria significación en la historia de la pintura), sino también musicales (los nombres de Schumann, Berlioz y Paganini nos vienen al recuerdo al pronunciar la palabra). No hablemos de su significación literaria. Goethe llevó a cabo el examen del Carnaval romano como quien estudia una curiosa manifestación de la Naturaleza, con espíritu de profundo observador. Otros autores lo han tomado como trasfondo para comedias o dramas. Las máscaras de la primera escena del *Tenorio,* de don José Zorrilla, nos introducen en un mundo popular lleno de misterio... Y en la Edad Media uno de los más agudos poetas que ha tenido Europa, Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, nos ha pintado con vivos colores la lucha de Don Carnal con Doña Cuaresma, de suerte que en aquella pintura espléndida podemos encontrar una primera, una básica interpretación del hecho o de los hechos carnavalescos, frente a las lucubraciones más o menos eruditas de algunos folkloristas e historiadores de las religiones modernas, que no entendieron «de la misa la media», como se dice en castellano.

Su significado general

Porque el Carnaval (*nuestro* Carnaval), quiérase o no, es un hijo (aunque sea hijo pródigo) del cristianismo; mejor dicho, sin la idea de la Cuaresma («Quadragesima»), no existiría en la forma concreta en que ha existido desde fechas oscuras de la Edad Media europea. Entonces se fijaron sus caracteres. Ello no quita para que quedaran incluidas, dentro del ciclo carnavalesco, varias fiestas de raigambre pagana, para que el Carnaval no llegara a resultar un período en el que los que podríamos llamar «valores paganos de la vida» estaban puestos de relieve, en contraste con el período inmediato, de duelo, en que se exaltaban los «valores cristianos».

Efectuar, pues, un análisis de las costumbres de Carnaval significa adentrarse en la conciencia (o subconsciencia) colectiva de muchos siglos, porque semejantes costumbres se han repetido año tras año, aquí y allá. En las páginas que van más adelante se efectúa tal análisis a base de datos españoles, y en él he seguido los mismos principios que en otros estudios sobre fiestas de invierno de fisonomía muy definida, pero que —como he dicho— quedan incorporadas al ciclo carnavalesco en varios casos.

En esta ocasión he procurado adoptar un método distinto al que han utilizado bastantes folkloristas, que han buscado una intención única, «primitiva», a lo que puede tener, y de hecho tiene, intenciones múltiples, y a lo que hay que explicar dentro de cuadros históricos

concretos y no «a la luz» (o mejor dicho «sin la luz») de abstractas nociones sobre ese pasado primitivo o primigenio, a cuenta del cual han dicho tantas cosas vagas antropólogos y prehistoriadores. Para mí el tiempo, hablando del Carnaval, tiene un valor preciso. Lo que me choca más ante el hecho carnavalesco es que a partir de un momento en el que se fijó el orden del año cristiano, se estableciera también un período con un *contenido social* y *religiosamente definido,* frente a otro inmediato, y que al uno se le hallase caracterizado por un comportamiento individual y colectivo *contrario justamente* al que caracteriza o debe caracterizar al otro. Así, pues, el tiempo de Carnaval (o la duración de Carnaval) está cargado de intenciones no solamente sociales, sino también psicológicas. El hecho fundamental de poder enmascararse le ha permitido al ser humano, hombre o mujer, cambiar de carácter durante unos días o unas horas..., a veces hasta cambiar de sexo. Inversiones de todas clases, «introyecciones», proyecciones y otros hechos turbios, de los que nos hablan hoy los psicólogos y psicoanalistas, podrían ser ilustrados probablemente a la luz de las licencias carnavalescas. Con más razón ciertas formas de buscar el equilibrio social a base de fijar un período o unos períodos de aparente desequilibrio, en los que la sociedad se lanza primero a un extremo y luego al extremo contrario, aunque parece ser que siempre las abstinencias y rigores cuaresmales han sido mucho menos observados que los excesos carnavalescos. «¿Qué dicen a esto los que tantos achaques buscan al ayuno, que apenas se halla quien se conozca por su deudor? Todos se excusan de pagar este tributo: el oficial, porque trabaja; el predicador, porque predica; el clérigo, porque confiesa; el caballero, porque importa mucho a su salud; la preñada, por sus antojos; la parida, porque cría; la doncella, porque le da vaguido y dolor de estómago; los mozos, por falta de edad, y los viejos, por esforzar la naturaleza. ¿Quién ayuna? No niego que algunos tienen excusa bastante para no ayunar; pero también afirmo que muchos no la tienen ni aun aparente, y que quieren engañarse y engañarnos, fingiendo necesidad y procurando su regalo.» Esto decía el gran predicador andaluz fray Alonso de Cabrera (1549-1598) en un sermón del Miércoles de Ceniza [2].

Sí; parece que la «cura» psíquica y social que supone el Carnaval es mucho más placentera que la cura cuaresmal, con su mal trato del cuerpo.

Y así, por mucha fuerza que haya tenido el cristianismo en tiempos pasados, el cumplimiento cuaresmal ha sido observado a regañadientes y con reservas. Dice el refranero: «La Cuaresma y la Justicia, para los ruines», «La Cuaresma y la Justicia, en los pobres se ejecu-

---

[2] *Sermones del padre fray Alonso de Cabrera,* Nueva Biblioteca de Autores Españoles (NBAE), III, Madrid, 1930, pág. 36, *a.*

ta», «La Cuaresma y la cadena, para los pobres hecha», «La Cuaresma sólo se hace corta al que tiene que pagar en Pascua» [3]. Para el pobre, la Cuaresma...; para el rico, el Carnaval. He aquí una teoría más entre las muchas que se han hecho en España acerca de pobres y ricos y sobre su radical separación.

> Gran pesar
> me pone con su venida
> la Cuaresma dolorida.

dice el rústico Bras en la segunda égloga de Juan del Encina [4], otro de los textos más significativos para el estudio de la historia de nuestra fiesta en el ámbito español. Dolorida la Cuaresma, como placentero el Carnaval, incluso entre personas dadas a penitencias perpetuas.

Así, por ejemplo, se ve por un pasaje de *El donado hablador Alonso, mozo de muchos años,* que en el siglo XVII, durante el Carnaval, en algunos conventos españoles solía permitirse a los frailes salir al campo a tomar el aire y a romper un poco las oscuridades de la clausura [5]. Acaso para tener mayores fuerzas con que resistir las mortificaciones posteriores.

En suma, creo que el Carnaval es una fiesta en que se sintetizan y aunan muchos intereses: los ritos que se adscriben a ella reflejan mejor que nada esta síntesis, en la que las intenciones de los grupos sociales son mucho más claras que lo que han pretendido los folkloristas partidarios de aplicar constantemente la teoría de *las supervivencias* y otras ligadas estrechamente con ella, buscándoles un fondo único y común, y cuando, a lo más, podría hablarse de una morfología ritual de cierta monotonía en el tiempo y en el espacio.

Unas últimas líneas preliminares. Al realizar mi trabajo me llegó a las manos una obra de C. Cabal, folklorista asturiano conocido, en la que se reúnen materiales considerables sobre el Carnaval mismo y de la que he aprovechado bastantes informaciones. Me ha servido también como guía para consultar directamente otros trabajos, y ahora quiero hacer público esto en homenaje a aquel veterano autor [6].

---

[3] LUIS MARTÍNEZ KLEISER, *Refranero general ideológico español,* Madrid, 1953, pág. 161, núms. 14.647, 14.648 bis y 14.651.

[4] *Cancionero de Juan del Encina...*, ed. facsímile de la Real Academia Española, fol. CXI, *r., a.* Cañete-Barbieri, pág. 81.

[5] JERÓNIMO DE ALCALÁ, *El donado hablador...*, parte I, cap. X, «Novelistas posteriores a Cervantes», BAE, XVIII, pág. 536, *b*: «Ejemplo será el nuestro, pues con guardar silencio en nuestra casa, y con tanto extremo nos es permitido en este tiempo de Carnestolendas (aunque para los de nuestro hábito y religión siempre es Cuaresma) el salirnos a pasear por el campo a tomar el aire y a gozar del sol después de la demasiada clausura de nuestras celdas.» El convento parece haberlo situado el autor en Navarra.

[6] C. CABAL, *Contribución al Diccionario Folklórico de Asturias,* IV, Oviedo, 1955, págs. 105-337.

No dejaré de reconocer tampoco lo útil que me ha sido un trabajo anterior de don Vicente Risco, cuyo vacío estamos notando ya [7], y los que se han venido publicando, de veinte años a esta parte, en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares.*

[7] VICENTE RISCO, «Notas sobre la fiesta del Carnaval en Galicia», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, IV, 1948, págs. 163-196, 339-364. Recordaré también el artículo de don ENRIQUE CASAS GASCAR, «El Carnaval en España», en *Homenaje a don Luis de Hoyos Sainz*, II, Madrid, 1950, págs. 80-87.

CAPITULO II

ESCARCEO LINGÜISTICO «CARNAVAL», «CARNAL», «CARNESTOLENDAS», «ANTRUEJO»

Teorías clasicistas sobre la palabra «Carnaval» y el origen de esta fiesta

Como el considerar al Carnaval como fiesta de «origen» pagano es un tópico que repite la gente no letrada y a la vez es base de la que parten varios folkloristas y etnólogos, según va dicho, creo conveniente iniciar esta búsqueda recordando los textos viejos en los que se basa aquella generalización peligrosa, como todos los que reducen a mera cuestión de orígenes cualquier tema histórico, sea de la índole que sea. Una que pudiéramos llamar «manía clasicista» ha dado lugar a la opinión difundida.

La creencia de que el Carnaval desciende directamente de las Saturnales ha estado muy difundida en los países de habla romance desde el Renacimiento. La sostuvieron con su autoridad bastantes eruditos. Por ejemplo, Covarrubias, el lexicógrafo, dice que los actos que lo caracterizan «tienen un poco de resabio a la gentilidad y uso antiguo de las fiestas que llamaban Saturnales, porque se combidavan unos a otros y se cambiavan presentes, haciendo máscaras y disfraces, tomando la gente noble el trage vil de los esclavos, y los esclavos por ciertos días eran libres y no reconocían señor» [1].

Advirtamos que Covarrubias adelantaba mucho la fecha del comienzo del Carnaval —como se hace en algunas partes— y que atribuía origen saturnalicio también a otras fiestas invernales. Otros autores se fijaban tan sólo en la razón elementalísima del disfraz para establecer la conexión. Así, en un libro del erudito aragonés del siglo XVII, Juan Francisco Andrés de Uztarroz, descrito por Gallardo, y que se titula *Monumentos de los Santos Mártires Justo y Pastor en la ciudad*

[1] Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Martín de Riquer, Barcelona, 1943, pág. 126; en la de Madrid, 1611, fol. 74 vto.

de Huesca, impreso en 1644, se lee: «Se disfrazaban [los romanos en las fiestas Saturnales] como se usa en España en el Antruejo» [2]. Otros pensaron más en las «Lupercalia», y hubo quienes remontaban el origen del Carnaval a las «Dionysia» griegas, que en una época se confunden con las fiestas de los «kalendae» de enero. Los que sostienen o sostuvieron todas estas tesis se apoyan también —como es natural— en algunas semejanzas y paralelismos. Pero ninguno de los paralelismos, como ninguna de las semejanzas, se puede considerar suficiente para el fin que se proponían. Las razones históricas que tengo para suponer esto se aducirán más adelante. Sigamos ahora con los escarceos clasicistas.

La palabra «Carnaval», por sí misma, ha dado origen a otra teoría bastante aceptada en una época. Lingüista tan autorizado como F. Díez la derivaba de *currus navalis,* en lo que le siguieron Körting, el historiador J. Burckhardt y otros muchos después (a finales del siglo XIX).

---

[2] GALLARDO, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos...,* I, Madrid, 1863, col. 197, núm. 192. La idea de otras conexiones surge, espontánea, en textos de diversa índole. Así, en la obrilla de fray JUAN LAGUNA, *Casos raros de vicios, y virtudes, para escarmiento de pecadores, y exemplo de virtuosos,* Barcelona, s. a., pág. 308: «Este, el año de 1595, día 14 de marzo en la Dominica de la Quincuagésima, que es el primer día de las Bachanales, o Carnestolendas...» La aplicación del método comparativo con la idea de la supervivencia unida es muy ambigua, pues, en España. El erudito embajador de Felipe III en la corte de Persia, Don García de Silva y Figueroa, al que se deben muchísimas observaciones interesantes de tipo etnográfico comparativo, consideraba como cosa segura que existían entre los pueblos cristianos de Europa costumbres heredadas de una edad a otra a partir de la «gentibilidad» y creía también que entre los persas mahometanos era de este tipo la del sacrificio del camello que describe con mucho detalle y que tenía como pretexto el aniversario de la muerte del nieto del Profeta. *Comentarios de D. García de Silva y Figueroa,* II, Madrid, 1905, p. 351 (libro VII, cap. III). Notemos luego que el mismo Don García, al describir una especie de Carnaval que celebraban los persas de Ispahan, en el río, durante la luna de julio, dice que era muy semejante a «los antiguos lupercales o carnavales nuestros»: «... se juntauan por publico vando toda la gente de la çiudad, indiferentemente de todas las naçiones y estados dellas, sin intervençion de mugeres, las quales desde lo alto de la puente podian miralla, cubiertas conforme a su costumbre, y esto las mugeres vulgares. Vestíanse este dia los hombres lo mas vilmente que podían, con trage muy diferente del ordinario, con unas casaquillas muy cortas, casi sin faldas, quedando con sus calçones justos, como los botargas delas comedias, y sin tocas en las cabeças, mas de unos malos bonetillos, de manera que a respecto de su trage ordinario pareçian todos muy ridículas máscaras. En esta forma se ivan todos al río, que por se poder en aquel tiempo todo esguaçar se cubría por grande espaçio de innumerable cantidad de estos lupercos, y allí se lançaban agua unos a otros con gran bozeria que se oía desde muy lejos, y para mas comodidad de mojarse llenaua cada uno un vaso de cobre, estaño o laton, con que mas apriesa cogían agua y sela echauan unos a otros, no pasando en esto, sino que los mas valientes derribauan a los otros en el rio, dándose tambien grandes golpes con los mesmos vasos hasta auer muchos descalabrados y algunos muertos» (*op. cit.,* II, pp. 385-386 (libro VII, cap. V). Don García insiste en llamar a estos luchadores «lupercos» (*op. cit.,* II, p. 387).

El 5 de marzo de cada año se celebraba por los romanos de la época imperial la fiesta de Isis, y con tal motivo, una procesión, en la que intervenían personas disfrazadas y en la que aparecía un barco, por lo que esta fiesta se llamaba también *Isidis Navigium*. En los lugares con mar cercano el barco se botaba. En pinturas decorativas romanas aparece éste sobre un carro: el *currus navalis*. La fiesta tuvo, probablemente, varias significaciones a los ojos de los que la celebraban. Apuleyo, en la *Metamorfosis*, en el libro onceno, nos ha dejado una descripción muy exacta del cortejo que acompañaba al *Isidis Navigium* en Kenchrees, colonia de Corinto [3]. De acuerdo con esto, el Carnaval, o sea la fiesta del *currus navalis*, del carro naval, sería, en un principio, la fiesta del barco de Isis paseando en pompa el mes de marzo [4].

Tanto le satisfizo a Burckhardt esta hipótesis, que en su conocida obra sobre el Renacimiento italiano pretendió robustecerla señalando que en las ciudades italianas, en la época del Carnaval, salían en los siglos XIV y XV muchos carros navales, es decir, carrozas que representaban barcos [5]. Prueba del espíritu pagano censurado en Italia a través de los siglos...

Claro es que en Italia, durante el Renacimiento, el deseo de revivir la antigüedad hizo que el Carnaval fuera una especie de reconstrucción del paganismo, que escandalizaba a los hombres piadosos. Así, por ejemplo, fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) recordaba haber visto en 1507 el Carnaval romano, lleno de semejantes remembranzas, y de ello habla amargamente en su historia apologética, en que tiende a pintar a los indios como gentes con más cordura que los pueblos antiguos [6].

---

[3] APULEYO, *Metam.*, XI, I; J. BURCKARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Viena, s. a., «Phaidon», págs. 132-133, más la nota correspondiente y la lámina 108; A. MORET, «Les mystères d'Isis», en *Rois et dieux d'Egypte*, París, 1916, págs. 182-183.

[4] LYDUS, *De mensibus*, IV, 45, ed. R. Wuensch, pág. 101.

[5] J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (Leipzig, 1025), págs. 396-400 (quinta parte, cap. VIII). RADEMACHER, en el artículo *Carnival*, de la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, de Hastings, III. Edimburgo, 1910, págs. 225-229, se inclina a la aceptación de la etimología.

[6] BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Apologética historia de las Indias»», en *Historiadores de Indias*, 2, NBAE, XIII, Madrid, 1909, pág. 438 a-b: «Celebrábase también otra festividad en Roma, poco menos vil y abominable que la pasada, que llamaban la fiesta de las Flautas o de los Tibicines, tañedores dellas. Esta se celebraba en el treceno día de enero, con gran licencia de lascivia y deshonestidad, andando los hombres vestidos de vestiduras de mujeres por toda la ciudad, enmascarados, haciendo bailes y danzas, y la memoria y vestigio dellos yo he visto los días qu'estuve el año de siete, digo quinientos y siete, que destas Indias fuí a Roma. Juntábanse por Pascua de los Reyes y hasta las Carnestolendas muchos cantores y tañedores, y entraban en las casas de los ricos, donde tañían y cantaban dulcemente, y después pedían sus estrenas y aguinaldos. Otros juegos y representaciones se hacían en Roma por los

Para explicar el éxito de la etimología de Díez hay que tener en cuenta también la existencia de fiestas germánicas en que se sacaba en procesión una nave. En efecto, en un concilio tenido en Ulm al comenzar el siglo XVI, se prohibió pasear un *arado* o un *barco* durante el «Fastnacht» en las proximidades de la población. Es muy probable que la idea de hacer un poema llamado *La nave de los locos (Das Narrenschiff)* le viniera al escritor estrasburgués Sebastián Brandt de la contemplación de procesiones carnavalescas [7].

Hay procesiones carnavalescas españolas que recuerdan también de modo sorprendente la del *Isidis Navigium*. Pero de ello no se puede sacar una conclusión general, como la que cabe extraer de otras prácticas más generalizadas. En Reus, por ejemplo (provincia de Tarragona), durante el Carnaval salía un carromato que llevaba un gran barco encima de más de setenta toneladas a veces, no una carroza artística con forma de nave, como es usual en otros puntos, para cuyo tiro eran necesarias por lo menos diez caballerías, y en él iban hombres vestidos de marineros que echaban dulces y flores por donde pasaban [8].

Etimología más probable de «Carnaval»

En realidad, ya hace cosa de cincuenta años que la etimología de Carnaval a base de *currus navalis* empieza a estar en descrédito, y la palabra se estudia en función de la idea cristiana de la llegada del ayuno y de la entrada de la Cuaresma, y así viene a formar un grupo con las que expresan lo mismo, a saber: las del tipo de «Carnestolendas», por un lado, y por otro, las del tipo «Antruejo» [9].

En 1919, don Vicente García de Diego prefería buscar el origen de la palabra española «Carnaval» en una composición verbal. Su razonamiento era éste: «Es curioso que creyéndose el francés y el

---

enmascarados, representando las antigüedades harto profanas y viles, donde concurría infinito número de gente, y esto por todo el tiempo que hay de Navidad a Carnestolendas, todos vestigios de la idolatría y errores antiguos, en los cuales poca ganancia se saca para lo que de nosotros sus cristianos pretende Dios.»

7 C. Rademacher, en el artículo *Carnival, op. cit.*, pág. 226, *a*. La relación del texto de Tácito, *Germania*, 40, acerca del carro de la diosa Nerthus con los carros carnavalescos es más que problemática.

8 Artículo «Carnaval», en la *Enciclopedia Universal illustrada Europeo-americana*, XI, Barcelona, s. a., pág. 1153, *b*. Una compilación acerca de las procesiones o fiestas en que salen barcos es el trabajo de M. A. Canney «Boats and Ships in Processions», en *Folk-lore*, XLIX, 1938, págs. 132-147; en especial, para Europa, véanse las págs. 139-142.

9 En libros de folklore europeo escritos modernamente ya se desestima la etimología a base de *currus navalis*. Véase, por ejemplo, Hans Strobel: *Buernbrauch im Jahreslauf*, pág. 95.

español 'carnaval' un italianismo, no choque que el presunto origen CARR-NAVALE no coincida con el inmediato 'carnevale', y sí los derivados mediatos. Puede racionalmente pensarse que el italiano 'carnovale' es una etimilogía popular por 'noval', 'novellos', etc., así como carnaval lo es por 'naval. La base etimológica 'carnevale', como el piamontés 'carvale' y el siciliano 'carnilivari', el bajo latín CARNELEVARIUM de Du Cange, pero mediante una forma, CARNELEVALE, con sustitución mecánica de morfema o por nivelación con CARNALE, citado bajo el proceso 'carnenevale' (por reducción por apoplejía) o 'carnelvale' (con pérdida de la vocal protónica, como en 'ricoverate', 'ricovrare')» [10].

Más tarde se ha llegado a pensar que la palabra española viene de la italiana «Carnevale», y que es de incorporación bastante moderna; ni más ni menos [11]. Los textos literarios parecen apoyar esta idea. Todavía para algunos autores del siglo XVI era claro que la palabra «Carnaval» no tenía raigambre hispánica [12].

En apoyo de este punto de vista puede aducirse también el hecho de que es en el diccionario de Antonio de Nebrija, en 1492, cuando aparece por vez primera [13]. Aun los escritores clásicos del Siglo de Oro usan con más frecuencia voces como «Carnestolendas» o «Antruejo». Muchos de los textos que se citan luego (y alguno ya citado) lo acredita. De todas formas, Covarrubias ya recogía en 1611 la voz «carnaval», y aun daba una etimología de ella partiendo directamente del latín [14].

Pero considerémosla como italianismo. Formas mucho más antiguamente registradas que «Carnaval» son «Carnevale», «Carnovale»: «Carnelevare» parece la básica. El año 1195, documenta Du Cange

---

[10] V. GARCÍA DE DIEGO, «Miscelánea etimológica», en *Boletín de la Real Academia Española,* VI, Madrid, 1919, pág. 750.

[11] J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana,* I, Madrid, 1954, pág. 692, y V. GARCÍA DE DIEGO: *Diccionario etimológico español e hispánico,* Madrid, 1954, págs. 150 y 667, núm. 1.477.

[12] «Y metido en Nápoles, fue a pasar en los palacios del rey, adonde estuvo muchos días en gran descanso y haciendo los de la ciudad muy grandes fiestas, juegos y máscaras, que en aquel tiempo se celebraban los Carnavales que llaman en Italia, y acá llamamos las Carnestolendas, y tómase un mes antes...» Esto se lee en la *Chronica general de Gonzalo Fernández de Córdoba, que por sus proezas fue llamado Gran Capitán,* NBAE, X, Madrid, 1908, pág. 225, cap. CXII. La primera edición de esto obra es en 1554.

[13] SAMUEL GILI GAYA, *Tesoro lexicográfico, 1492-1726,* fasc. III, Madrid, s. a., págs. 489, *c* y 491, *c*. J. COROMINAS, *Diccionario...,* I, pág. 693, *b*.

[14] SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS, *Tesoro...,* pág. 308 de la ed. de 1943, fol. 203 r. de la de 1611: «También llamamos carnal el tiempo del año que se come carne, en respecto de la quaresma, y los días cercanos a ella llamamos Carnaval, porque nos despedimos della, como si le dixéssemos *carne vale,* y por otro nombre carrastollendas, corrompido de carnestolendas.»

un «Carnelevamen» o «Carnelevamine» muy ilustrativo [15]. La palabra encierra la misma idea que otras que se usaban en Francia por la misma época: la de «Carniprivium» o «Carnisprivium» y la de «Privicarnium». Así, dice Gervasio de Tílbury: «Initum Quadragesimal quod vulgo Carniprivum nominat» [16]. Otro texto indica: «... quemadmodum secunda Dominica Septuagesimae dicitur vulgo Curnisprivium» [17]. En la Iglesia griega el nombre era Αποκρεών (de κρέας, carne). El misal mozárabe da una forma que nos es mucho más familiar en España. Se habla en él, en efecto, de la «Dominicam ante carnes tollendas» [18]. Este texto latino nos acerca a voces castellanas documentadas en los siglos XIII y XIV.

Los nombres más antiguos: «Carnal», «Carnestolendas» y «Antruejo»

Pero en los siglos XIV, XV y XVI se empleó también una voz simple en que no era composición alguna para designar al período: la voz «Carnal», que usa, en primer término, el Arcipreste de Hita en el famosísimo texto de que luego se hablará con más detalle, y después otros autores menos conocidos. La palabra hispánica, tan cercana al latín, equivale a la francesa «Charnage» [19], y se opone a la de «Cuaresma» no sólo en castellano, sino también en portugués [20].

La usó después del Arcipreste fray Hernando de Talavera en su tratado sobre el vestir y calzar, y, por cierto, su editor de comienzo de este siglo, el padre Miguel Mir, restituyó, errando a mi ver, «Carna[va]l» donde estaba escrito «Carnal». Raro parece, en efecto, que un autor de lenguaje tan sobrio y arcaico como el primer arzobispo de Granada usara, allá por los años de 1480, una voz tenida por italianismo o poco documentada aun después de su época [21], y no la voz que era usual en otros de sus contemporáneos.

En la segunda égloga de «Antruejo» de Juan del Encina entra

---

15 Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, II, París, 1733, cols. 335-336.

16 Du Cange, *op. cit.*, II, cols. 338-339.

17 *Ibid.*, 338.

18 *Ibid.*, col. 338. Ver también, para la forma griega y los orígenes de la Cuaresma, L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, París, 1920, págs. 254-260.

19 Du Cange, *Glossarium...*, cit. II, col. 322, s. v. «Carnale».

20 Así en la obra de Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na aldeia*, ed. de Alonso Lopes Vieira, Lisboa, 1945, pág. 223.

21 Fray Hernando de Talavera, *De vestir y de calzar*, cap. XVI, «Escritores místicos españoles», I, NBAE, XVI, Madrid, 1911, pág. 69 a: «En esta manera serían comúnmente los nobles y hidalgos, cavalleros y escuderos, grandes y pequeños, que, pudiéndolo bien hacer, y teniendo mudas de vestiduras mejores y no tan buenas, no hacen diferencia del carnal a la cuaresma...»

Bras en escena gritando: «Carnal fuera, Carnal fuera» [22]. El poeta está dentro de la misma tradición que el arzobispo, aunque conocía —como se verá— otras palabras equivalentes.

Usa la expresión «Carnal» en contraposición también a «Quaresma» el autor del *Viaje de Turquía,* escrito ya más que mediado el siglo XVI [23], y aun algún escritor más moderno, de suerte que Covarrubias podía decir a comienzos del XVII, que se llama «*Carnal* el tiempo del año en que se come carne, en respeto de la quaresma» [24]. En el *Romancero general* se lee:

> Si dos vezes visitare
> planta que no me dé fruta,
> plegue a Dios que en el Carnal
> coma huevos sin la bula [25].

Vemos, pues, hasta dónde llega la vigencia de la palabra «carnal». Pero hubo de competir con otras. Mucho más corriente parece que fue, sin embargo, el uso de la palabra empleada por los mozárabes en su misal.

Nos encontramos así «las carnes tolliendas», mencionadas ya en las cortes de 1258 (I, 61) como palabras castellanas.

Parece esto un popularismo notable ante la forma «tollendus», «—a», «—endum». Pero no por eso dejaron de utilizar alguno muy parecidos escritores de nota muy posteriores. Usó así la forma «Carnestoliendas» don Carlos Coloma [26].

---

[22] *Cancionero de Juan del Encina...,* ed. facsímile de la Real Academia Española, fol. CX vto., *a,* ed. Cañete-Barbieri, pág. 74 (véase nota 51).

[23] *Autobiografías y memorias,* en Nueva Biblioteca de Autores Españoles, II, Madrid, s. a., pág. 139: «En la mar el mejor mantenimiento que pueden llebar es éste, porque se puede comer todos los días sin fuego, aunque sea Quaresma ni Carnal.» Se refiere al caviar, y hablando de los usos de Oriente.

[24] SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS, *Tesoro...,* pág. 308 *a,* de la ed. de 1943, fol. 203 r. en la de 1611.

[25] *Romancero general* (1600, 1604 y 1605), I, Madrid, 1947, pág. 87, *a,* vv. 69-72.

[26] CARLOS COLOMA, «Las guerras de los Estados Bajos desde el año de 1588 hasta el de 1599», lib. VII, 1595, en *Historiadores de sucesos particulares,* II, BAE, XXVIII, pág. 102, *b*: «... y animados desto y de ser la hora ocasionada para dormir, aun entre gente más sobria y en tiempo de más modestia que de ordinario suelen ser los días de Carnestoliendas...» Esta forma se halla usada también por Fray JOSEPH LUQUIÁN en *Erudición christiana, en veinte y cinco discursos devotos, y muy provechosos para el alma repartida. En la qual se dan saludables avisos a todos estados de hombres...,* Tarragona, Felipe Roberto, 1594, pág. 58 (discurso IV): «Como los que se disfraçan y se hazen máscaras en *carnestoliendas,* que cada dia varian habito, vestido, y careta, para no ser conocidos.» Aún cabe recordar otros textos con la misma forma: «Más tenéis que hacer que pastelero en Carnestoliendas», dice Damasio en la escena II del acto III de *La Leña,* de A. VELÁZQUEZ DE VELSCO, que salió a luz en Milán en 1602. La palabra se repite en la escena X del mismo acto: «huélguense, pues hacen hoy Carnestoliendas», ed. Valencia (s. a.), pp. 107 y 150.

Las crónicas medievales se acercan más a la forma latino-mozárabe. «Carnestollendas» da, al parecer, la crónica de Fernando IV de Castilla [27]. Y cabrá documentar esta misma forma en otros textos medievales. «Carnestollendas» es también forma dada por lexicógrafos como Nebrija y Covarrubias, la cual acredita cierta difusión de finales del siglo XV a comienzos del XVII [28]. Más extrañas son otras en que, conservándose la «ll», la «d» se convierte en «t»: «Carnestollentas», aunque en lucha con la documentada antes [29]. Dentro del grupo de palabras que suponen una corrupción de la latina básica, hay otras autorizadas por grandes escritores castellanos.

Santa Teresa usó la variante «Carrastollendas», que debe asociarse a la manchega de «Carrastoliendas», documentada en época moderna, variante que Covarrubias consideraba corrupta y que se da también en Navarra.

Antes de dejar a un lado el análisis de este grupo de voces, conviene advertir lo que sigue: parece que en la zona oriental de la Península, en vez de la forma «—tollendae» o «—tollendas», ha imperado la de «—tollitas»; es decir, la del participio pasado, carnes *ya* quitadas. Esto se ve bien en el catalán «Carnestoltes» («Carnes tollitas») y en otras formas aragonesas y navarras, registradas en la Edad Media.

La forma «Carnestultas», por ejemplo, se encuentra en el Fuero de Teruel y en documentos navarros [30]. Allí como fiesta específica.

---

[27] Capítulo I, *Crónicas de los reyes de Castilla,* I, BAE, LXVI, pág. 100, *a:* «é llegaron y el mártes de Carnestollendas».

[28] Para Nebrija, véase la nota 13; para Covarrubias, la nota 14 de este capítulo.

[29] La forma «Carnestollentas» se registra, por ejemplo, en los *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Oranzo (crónica del siglo XV),* ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1940, pág. 73, refiriéndose a las del año 1462. Pero más adelante, pág. 163, habla, sin embargo, del «martes de Carnestollendas», 1464.

[30] *El Fuero de Teruel,* publicado por Max Gorosh, Estocolmo, 1950, pág. 368, 712, 2, y el *Glosario,* pág. 466. En el aragonés moderno, «Carnistoltas» parece haberse usado también para designar a la persona estrambótica (JOSÉ PARDO ASSO: *Nuevo diccionario etimológico aragonés* (Zaragoza, 1938), pág. 84; también «Carnaval» tiene acepción semejante. Convendría determinar en qué zona empieza la competencia con la forma «Carnestolendas», que en el Norte comienza encontrándose ya en la Navarra meridional, no vasca de tradición. Iribarren cita los versos siguientes de Javier de Rota:

> «¡Si se me cubren las piernas!,
> lo mismo andan en mi pueblo
> el día e Carrastolendas.»

Y dice, además, que en Corella llaman así a las máscaras (J. H. IRIBARREN: *Vocabulario navarro,* Pamplona, 1952, pág. 115, *b.* «Carrastullendas» se registra en Villar del Arzobispo, en Valencia, pero en zona lindante con Cuenca, Teruel y Castellón (VICENTE LLATAS, *El habla del Villar del Arzobispo y su*

Pero, en última instancia, la forma que ha prevalecido hasta épocas muy recientes en el castellano común ha sido la de «Carnestolendas», suprimida la «ll», que en la generalidad de los ejemplos antiguos acaso no tenía significado fonético, sino simplemente etimológico. La documentación de esta forma empieza en las crónicas medievales [31]. No solamente las reales, sino las de las vidas de algunos personajes.

Son las de «Carnestolendas» fechas muy señaladas y tenidas en cuenta en tales crónicas, como, por ejemplo, la de don Alvaro de Luna [32]. Y el vocablo lo usan grandes hablistas de los siglos XVI, XVII y XVIII, algunos de cuyos textos se aducirán más adelante, o se han aducido ya, como los de fray Bartolomé de las Casas o la crónica del Gran Capitán.

Aduzcamos ahora algunos más por vía de ejemplo. Vicente Espinel, andaluz, lo usa, aludiendo también a la despedida de la carne, el martes de Carnestolendas, fecha la más expresiva del período [33]. También otros autores de su época [34]. Referencia a las «ollas de Carnestolendas» hay en la escena final (XXI), del acto III de la comedia de Moreto *Industrias contra finezas* [35].

---

comarca, I, Valencia, 1959, pág. 166), y «carrestolendas» y «carrestaliendas» en tierra de Murcia (JUSTO GARCÍA SORIANO, *Vocabulario del dialecto murciano,* Madrid, 1932, pág. 27, *b*).

[31] Un día «martes de carnestolendas», en la *Crónica de Enrique III,* año III, cap. IX, «Crónicas de los reyes de Castilla», II, BAE, LXVIII, pág. 208 *b,* 1393.

[32] *Crónica de Don Alvaro de Luna, condestable de Castilla, maestre de Santiago,* ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1940, págs. 13, año 1408; 16, año 1413; 19, año 1415, y 52, 1423.

[33] VICENTE ESPINEL, *Relaciones de la vida del escudero Marcos de Obregón,* relación I, descanso V, «Novelistas posteriores a Cervantes», BAE, XVIII, pág. 389, *a:* «Mártes de Carnestolendas en la tarde me envió á decir la señora que le llevase algo bueno para despedirse de la carne.»

[34]
Martes de carnestolendas,
cuando galanes y damas,
en convites y saraos,
se ocupan y se regalan.
A la tarde, cuando todos
se huelgan y no trabajan,
que hasta los aguadores
no echan por entonces agua.

Así empieza un romance que se halla en el *Romancero general,* de DURÁN, II, BAE, XVI, pág. 538, núm. 1.671, y que es de comienzos del siglo XVII.

[35] *Comedias escogidas de don Agustín Moreto y Cabaña,* en BAE, XXXIX, pág. 288, *c:*

Llégate a mis brazos, Celia,
para que hagas, con Testuz,
ollas de Carnestolendas,

dice Testuz, y replica Celia:

No, sino huevos.

De los sermones burlescos de Carnestolendas hay mención en un texto tan castizo y sabroso como el *Fray Gerundio,* del padre Isla, referidos a finales del siglo XVII [36]. Cada uno de estos textos nos pone ante una manifestación diferente de lo que se daba o hacía en el período.

Pero, en última instancia, la fuerza expresiva del vocablo de origen italiano, que es el que se ha puesto más en uso en los siglos XIX y XX, ha hecho que la palabra «Carnestolendas» parezca ya casi arcaizante o campesina, frente a la ciudadanísima de «Carnaval» y de finales del siglo XVIII acá cabe afirmar que habrá habido mucha gente para la cual ésta ha sido la única palabra familiar, popularizada por periódicos, revistas, folletines y libros de toda clase. De todas maneras, hay precedentes de su uso en autores de mucho genio idiomático.

Por ejemplo, Góngora usó la palabra «Carnaval» en una forma que nos es familiarísima:

> Un miércoles de ceniza,
> vestido de humanidad,
> a cuya mesa ayunaron
> los mártes de Carnaval [37].

A lo que parece, para él era palabra muy familiar, pues la usó también en algunas de sus cartas [38]. En el siglo XVII, escritores de tendencia «moderna» también la emplean frente a hablistas castizos.

---

[36] «¡Plática mejor de Carnestolendas y exhortación más propia para una procesión de mojiganga, ni Quevedo!», JOSÉ FRANCISCO ISLA, *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas,* lib. III, cap. V, § 27, en *Obras escogidas,* BAE, XV, pág. 161, *a.*

[37] Romance LVIII, en *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII,* I, BAE, XXXII, pág. 527, *b.* BERNARDO ALEMANY, *Vocabulario de las obras de don Luis de Góngora y Argote,* Madrid, 1930, pág. 192, *b.* Un hecho que puede ser significativo es el de que LOPE DE VEGA, en *La buena guarda,* comedia que data de 1610, use de la voz «carnestolendas» al aludir del modo genérico a la fiesta. *Obras de Lope de Vega,* XII, BAE, CLXXXVII (continuación), pág. 54, *a:*

> ¿Piensan que, porque es agora
> Carnestolendas, no hay más?

Pero al aludir a su celebración en *Italia* y *Francia* dirá:

> ¿En qué Italias, en qué Francias,
> se celebra el Carnaval
> con mayor solicitud?

(*Op. cit., loc. cit.,* pág. 55, *a,* acto I, siempre).

[38] En la dirigida a don Francisco del Corral, con fecha de 19 de febreto de 1619: «V. m. me huelgo que me dé por señas del buen Carnaval la ostentación de las damas», MIGUEL ARTIGAS: *Don Luis de Góngora y Argote, biografía y estudio crítico,* Madrid, 1925, pág. 294, epístola VIII. ALEMANY, *op. cit.,* pág. 192, *b.* Parece que, en cambio, no usó la palabra «antruejo».

Don José Cadalso usó las dos palabras, «Carnaval», «Carnestolendas», como sinónimas [39]. Jovellanos, en su famosa *Memoria sobre los españoles y diversiones públicas de España,* usa la palabra «Carnaval» repetidamente, aludiendo a los bailes que se podrían organizar y reglamentar desde «Navidad hasta Carnaval», permitiendo en ellos el uso de máscaras y disfraces [40]. Más adelante invade toda clase de textos. Notemos que a Larra ya le interesó la etimología de la palabra «Carnaval», pero no llegó a grandes conclusiones al hablar de ella, tampoco al ocuparse de los orígenes de la fiesta [41].

Pero resumamos ahora el resultado de estas averiguaciones lexicológicas. Nos hallamos pues, antes de la Cuaresma: *a)* con un período en el que se puede comer carne: «Carnal»; *b)* con un período en el que la carne ha de dejarse: «Carnestolendas»; *c)* con un período en el que la carne se ha dejado: «Carnestoltes». Estas y otras palabras (como «Carnisprivium» y «Carnelevamen») aluden a una fase preliminar, anterior a los ayunos, y esta idea nos da razón de otro nombre también muy clásico español del Carnaval: el de «Antruejo», tan común en viejos textos literarios y con curiosas variantes dialectales aun hoy. En este nombre se ha visto un descendiente directo de la palabra latina «introitus». Pero también se ha observado que de «Introitus» a «Antruejo» ocurre una dificultad fonética con relación a la «j» o «x», dificultad que se ha explicado de varias maneras [42]. Y que no se halla en otras formas, gallegas, leonesas, portuguesas, etc. Sea la primera «Entroydo», que aparece ya en un documento leonés del año 1229. Esta forma se halla muy popularizada aún hoy en Galicia, donde existen otras muchas [43]. «Antroido» y «En-

---

[39] *Cartas marruecas,* LXIV, en «Epistolario español», I, BAE, XIII, pág. 628, *a:* «Como era precisamente entonces la temporada que los cristianos llaman *Carnaval* o Carnestolendas, creí que sería chasco de los que se acostumbran en semejantes días en estos países...»

[40] *Obras...,* I, BAE, XLVI, pág. 494, *b.*

[41] *Bailes de máscaras en el Carnaval de 1834,* en *Obras de Mariano José de Larra* (*Fígaro*), I, BAE, CXXVII, pág. 334 *a.* Se trata de una reseña de los bailes celebrados los días 9, 12, 14 y 17 de *enero* en los locales madrileños del Príncipe, Coliseo de la Cruz y Salón de Santa Catalina.

[42] J. COROMINAS, *Diccionario...,* art. I, págs. 223-224, y V. GARCÍA DE DIEGO, *Diccionario etimológico...,* págs. 811-812, núms. 3.531, «introitulus»; 3.352, «introitus».

[43] Al año 1229, y a 9 de junio, se registra (r.° 1.877) una donación de un majuelo en Piasca, término de las Vegas, hecha a los clérigos de Santa María de Piasca, por Martín Covo, con cargo de celebrar un aniversario por su alma, *del entroydo ata la pascua..., Indice de los documentos del Monasterio de Sahagún, de la orden de San Benito...,* Madrid, 1874, pág. 430. V. RISCO, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.,* pág. 163, registra los nombres gallegos de «Entroido», «Antroido», «Introido», con los variantes de «Entruido», «Entrudo» y «Entrudio» en los partidos del Barco de Valdeorras y Viana del Bollo (Orense). Las máscaras son también «entroidos», así como las personas mal vestidas o estrafalarias. «Entroidada»

troido» se registran asimismo en el occidente de Asturias. «Entroido», en el Bierzo. «Antruydo», en la *Crónica de Alfonso XI* (hacia 1340), nos acerca a formas castellanas del Norte, conservadas en la Montaña de Santander [44] y en León, formas que recogen varios léxicos autorizados [45].

Mucho tiempo después de escritas las crónicas reales de Castilla, en pleno siglo XVIII, el padre Isla pone en boca de Fray Gerundio el plural «antruidos», comparable a «carnavales» y a otras formas plurales de las que he hablado ya, o hablaré más adelante [46]. En Lubián (Zamora), donde se habla un dialecto galaico-portugués, se ha registrado «Entrudio» [47]. «Entrudo», portugués, llega hasta las islas Canarias; pero en Portugal se registran también «Entruita» y «Entruido» [48].

Ocurre, pues, la referida dificultad fonética en el castellano «Antruejo» o «Antruexo» [49], que es la palabra más autorizada por lexicógrafos y escritores clásicos de toda índole. Las dos voces, «antruejo» e «introido», las traduce Nebrija por «carnisprivium» en latín y «acreos» en griego en su léxico de finales del siglo XV [50]. Los con-

---

es un espectáculo chabacano. «Entroido» llega a la Maragatería, en Silván (SANTIAGO ALONSO GARROTE, *El dialecto vulgar leonés hablado en Maragatería y tierra de Astorga,* 2.ª ed., Madrid, 1947), 216.

En Oseja de Sajambre se registra tanto «antroido» como «antroxu» y «antruido». ANGEL R. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *El habla y la cultura popular de Oseja de Sajambre,* Oviedo, 1959, pág. 192.

[44] «Et por esto el Rey salió de aquel lugar, et fue a Sevilla á las mayores jornadas que pudo; et llegó y día de *antruydo;* et en este día partió ende en un año», *Crónica del muy alto et muy católico rey, Don Alfonso el Onceno,* cap. CCVII, en «Crónicas de los reyes de Castilla», I, BAE, LXVI, pág. 306, *b.*

[45] G. ADRIANO GARCÍA-LOMAS, *Estudio del dialecto popular montañés,* San Sebastián, 1922, p. 65, registra «Antruido» y «Antrodiu», y los verbos «antruidar» y «antrujar».

[46] «¿Pues qué ha tenido la plática de mojiganga ni de coso de antruidos?», JOSÉ FRANCISCO ISLA, *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas,* lib. III, cap. V, § 27, en «Obras escogidas», I, BAE, XV, pág. 161, *a.*

[47] LUIS L. CORTÉS Y VÁZQUEZ, *El dialecto galaico-portugués hablado en Lubián (Zamora),* Salamanca, 1954, pág. 126.

[48] «Entrudo» lo usa, por ejemplo, don Francisco Manuel de Melo en *Relogios falantes. Apólogo dialogal primeiro,* ed. de Antonio Correia de A. Oliveira, Lisboa, 1942, pág. 68. Obsérvese que la voz «entrudiar», como sinónima de introducir, se halla en el habla alavesa del siglo XV, pues en el capítulo XXXV de la ordenanza del Ayuntamiento de Vitoria de 1487 se lee: «otrosí que cualquier que *entrudiese vino en la ciudad...*» (GERARDO LÓPEZ DE GUEREÑU, *Voces alavesas,* Bilbao, 1958, pág. 30).

[49] SAMUEL GILI, *Tesoro lexicográfico,* fascículo I, pág. 177, *b,* con las definiciones de los diccionarios de 1492 a 1727, entre las cuales hay que destacar la del de Rosal, en 1601: «Antruejo e entroido, de *introito,* que es entrada, porque lo es de la Quaresma. Y en las escrituras castellanas antiguas se llama *introitum.*»

[50] Véase el *Vocabulario español latino,* por ELIO ANTONIO DE NEBRIJA, Salamanca, ¿1495? Sale nuevamente a luz, reproducido en facsímile, por acuerdo de la Real Academia Española, Madrid, 1951, fol. *b,* III r. Por lo mismo, traduce las voces «Carnaval» y «Carnestollendas».

temporáneos de él, como Juan de la Encina y otros, usan comúnmente de la forma «antruejo», en competencia con «Carnal» y «Carnestollendas», con «ll» [51]. También autores teatrales de época un poco posterior [52]. Después la emplean o aluden a ella otros lexicógrafos, como Covarrubias; paremiólogos, como el maestro Correas, y un sin fin de autores; pero nunca creo que compitiera en el habla de los cultos con Carnestolendas, aunque en la popular o campesina ha alcanzado nuestros días en algunas partes. Se usa, por ejemplo, en localidades como Garrovillas, en Extremadura. Más en la zona dialectal occidental asturleonesa, donde registramos el asturiano «Antroxu» en competencia con otras formas. Por último, con la forma «Entrueju», de San Ciprián de Sanabria, registrada por Krüger [53].

---

[51] *Egloga representada en la noche postrera de carnal que dizen de antruejo o carnestollendas...*, *Cancionero de Juan del Encina*, 1.ª edición, 1496. Publicada en facsímile por la Real Academia Española, Madrid, 1928, fol. CIX r., o *Teatro completo de Juan del Encina* (ed. Cañete-Barbieri, Madrid, 1893), pág. 59. *Egloga representada la mesma noche de antruejo o carnestollendas*, ed. facsímile, fol. CX vto., ed. Barbieri, pág. 74.

[52] Usa también la palabra «antruejo» el bachiller Diego Sánchez de Badajoz en la *Farsa militar* de la «Recopilación en metro...», Sevilla, 1554, reproducida en facsímile por la Real Academia Española, Madrid, 1929, fol. LXVII vto.

[53] MOISÉS MARCOS DE SANDE, «Del folklore garrovillano», *en Revista de Estudios Extremeños*, Badajoz, 1945, pág. 450. En aquella localidad conocían también la fiesta de Jueves de Comandres, de que luego se habla, pág. 452.

En el bable occidental se registran: «antroxo» (Quirós y Taberga), «antroiro» (Luarca) y «antroido», LORENZO R. CASTELLANO, *Contribución al vocabulario del bable occidental*, Oviedo, 1957, págs. 391-392, donde se describe como fiesta típica del Carnaval la corrida de gallos. En la pág. 391 dice que los niños lo personifican en esta cuarteta:

«Antroiro, pandoiro
pasou por aiquí
tucando la gaita
y diciendo que sí.»

Registraban ya estas formas BERNARDO ACEVEDO Y HUELVES y MARCELINO FERNÁNDEZ Y FERNÁNDEZ, *Vocabulario del bable de Occidente*, Madrid, 1932, pág. 16, con la forma verbal «antroidar» como sinónima de «sacar la tripa de mal año», por relación a los excesos gastronómicos del carnaval, sobre todo del martes. La personificación en esta otra copla:

«Antroido, godeiro
pasou por Arbón
c'un cesto na mao.
comendo rapón.»

Rapón es una torta de Carnaval.

«Antroxu» y «antroxar» los registra también MARÍA JOSEFA CANELLADA en *El bable de Cabranes*, Madrid, 1944, pág. 90, y antes, mucho antes, APOLINAR DE RATO Y HEVIA, *Vocabulario de las palabras y frases bables que se hablaron antiguamente y de las que hoy se hablan en el Principado de Asturias*, Madrid, 1891, pág. 12, *a*. No trae «antroido», en cambio. A FRITZ KRÜGER, maestro en cuestiones de dialectología y etnografía peninsulares, se debe

Ahora bien: ¿cuál era el período considerado de *introito* por antonomasia? En el *Diccionario histórico de la lengua española* que empezó a publicar la Academia en 1933 y que quedó en su segundo tomo, se define el «Carnaval» como el período de los tres días que preceden al Miércoles de Ceniza. Se dice allí, también, que las «Carnestolendas» son los tres días de Carnaval. Da también una acepción de «Carnal» (la sexta) como equivalente [54]. Algo parecido dice con respecto a «Antruejo» [55]. Puede afirmarse que éstas son las definiciones restringidas de las palabras que nos ocupan, aceptables desde un punto de vista *lingüístico* y *cristiano,* pero no *folklórico,* pues hasta quienes las aceptan les dan un valor limitado [56]. Podríamos incluso pensar que se ha distinguido un período de «Carnal», un momento en que hay que privarse de la carne (cuyo consumo caracterizaría al mismo), y a la Cuaresma [57].

Porque, en efecto, se dan todos estos casos:

I) Que se considere que el Carnaval empieza ya en la misma Navidad. El maestro Gonzalo Correas, comentando el refrán «no entre máscara en tu casa, si no la quieres enmascarada», dice: «Aviso es para ciudades y lugares donde se usan máscaras de Navidad al Antruejo, y so capa de ellas muchas libertades» [58]. Aquí «Antruejo» está tomado en el sentido restringido, pero las costumbres carnavalescas en torno al hecho de enmascararse lo rebasan.

II) Que se considere que empieza a primeros de año o Reyes. El contemporáneo de Correas, Covarrubias, al estudiar la misma palabra «Antruejo» en su *Diccionario* publicado en 1611, decía: «Este vocablo se usa en Salamanca y vale lo mismo que Carnestolendas, y

---

un trabajo que me ha señalado últimamente mi querido colega don José Pérez Vidal y que lleva el título de «En torno a dos palabras salmantinas, "Bica", "Antruejo"», en *Nueva Revista de Filología Hispánica,* año VII, 1953 (Homenaje a Amado Alonso), en el que hay gran copia de formas y una discusión del problema fonético, que para mí ahora es secundario.

54 II, Madrid, 1936, págs. 752, *a-b* y 758, *b.*

55 I, Madrid, 1933, pág. 621, *a-b.*

56 Blanco White, *Letters from Spain,* pág. 236, dice: «Carnival, *properly so called,* is limited to Quinquagesima-Sunday, and the two following days.» La expresión parece indicar que conocía otras acepciones más latas de la palabra.

57 Cabrera de Córdoba usa la expresión «días de Carnestolendas», pero también la de «la noche de Carnestolendas», es decir, del martes de Carnaval, *Relaciones de las cosas sucedidas en la corte de España, desde 1599 hasta 1614,* Madrid, 1857, págs. 10, 210-211, etc.

58 Gonzalo Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana,* Madrid, 1924, pág. 345, *a-b.*

en las aldeas le llaman Antruydo; son ciertos días antes de la Quaresma, que en algunas partes los empiezan a solemnizar desde los primeros días de enero, y en otras por San Antón...» [59].

III) Que se considere que empieza en San Antón, como indica el mismo Covarrubias. Esto ha sido muy común, al parecer. Don Basilio Sebastián de Castellanos, erudito del tiempo de Isabel II, afirmaba, por ejemplo, que «antiguamente», en Madrid, se consideraba que San Antón era el primer día del período de Carnaval [60]. Algunos refranes castellanos reflejan esta costumbre: «Por San Antón, las Carnestolendas son», «Desde San Antón, máscaras son» [61]. También en varias partes de Aragón y Cataluña la preferencia es por San Antón. En Cataluña dicen:

Per Sant Antón,
Carnestoltes son [62].

Y en Monzón (Aragón):

Por San Antón,
se puede hacer el bobón [63].

En Campurrells (Lérida) amplían:

Per Sant Antoni
fes lo toni
per Sant Sebastiá
comensa á boijeixá [64].

---

[59] Sebastián de Covarrubias, *Tesoro...*, pág. 126 de la ed. de 1943, fol. 74 v. de la de 1611. José de Lamano Beneite, *El dialecto vulgar salmantino*, Salamanca, 1915, pág. 228, actualizaba el dato de Covarrubias.

Esta parece haber sido práctica muy extendida también fuera de España.

This feast is named the Carneval, which being
interpreted, implies farewell to flesh.

Son versos de lord Byron, el cual fue un gran entusiasta del Carnaval veneciano, en lo que tenía de escenario único para aventuras y devaneos amorosos, como se desprende de su correspondencia, en la que se marca el comienzo a primero de año (Thomas Moore, *The life of Lord Byron by... with his letters and journals and illustrative notes*), Londres, 1844, págs. 335-336 (carta fechada el 2 de enero de 1817 en que indica que el Carnaval comienza), 338 (28 de enero de 1817: *estro* del Carnaval), 341 (28 de febrero de 1817: final).

[60] B. S. de Castellanos, *Costumbres españolas. De la romería titulada las vueltas de San Antón*, en «Museo de las familias», VI, Madrid, 1848, págs. 19, *b*-20, *a*.

[61] C. Cabal, *Contribución...*, cit. IV, pág. 106. Allí pueden encontrarse otros datos acerca del período considerado de «Antroux». Ver también Luis Martínez Kleiser, *Refranero general ideológico español*, Madrid, 1953, página 106, núm. 9.559.

[62] Celso Gomis, *Meteorología y agricultura populars ab gran nombre de confrontacions*, Barcelona, 1888, pág. 106.

[63] Gomis, *op. cit.*, pág. 138.

[64] *Ibid.*, pág. 139.

Con esta fecha se relaciona la de los pueblos en que se estima que empieza a *mediados* de enero. Según unos informes que recogí el 30 de noviembre de 1949 sobre las fiestas del pueblo de Rociana (Huelva), de boca de doña María del Robledo Márquez, allí se consideraba que el Carnaval empezaba *a mediados de enero* y que por entonces ya puede haber máscaras.

IV) Que se considere que empieza el día de la Candelaria. En las provincias Vascongadas, donde el Carnaval recibe varios nombres («iñaute», «iñauteri», «inoteri», «iyoti», «aratuste», «aratiste», etc.), parece que existe o existía fluctuación. Mientras que en el valle del Baztán consideraban tres días específicamente carnavalescos, en Guipúzcoa había pueblos, como Andoain, donde se llamaba «iñaute» al período que va de Reyes a Cuaresma, y en Oyarzun se consideraba el día de la Candelaria como el primero de Carnaval [65]. Esto debió de ocurrir en otras muchas partes.

V) Que se considere que empieza el día de San Blas. En un entremés de Quiñones de Benavente se lee:

«En asomando a San Blas
las madres Carnestolendas...» [66].

VI) Que se considere que empiezan quince días antes del Domingo de Carnaval, como ocurría en Villanueva de la Vera y otras partes de Extremadura.

VII) Que se considere que empiezan el mismo Domingo de Quincuagésima y en el sentido más restringido, pues, de la palabra. El Domingo de Quincuagésima del año 1585 cayó el 3 de marzo, y a propósito de las fiestas carnavalescas en España dice el archero Henrique Cock que «estos tres días, desde tres de marzo hasta seis del dicho, eran las Carnestolendas» [67]. Antonio Pérez usó la palabra «Carnestolendas» en su sentido más estricto, referida al momento en que se debe dejar de comer carne; es decir, cuando empieza la Cuaresma [68]. Gaspar Lucas Hidalgo, en los *Diálogos de apacible entretenimiento,* indica que durante la segunda mitad del siglo XVI, en ciudades como Burgos, los tres días de Carnestolendas o Antruejo eran, por antonomasia, el domingo, el lunes y el martes anteriores al Miércoles

---

65 R. M. DE AZKUE, *Diccionario vasco-español-francés,* I, Bilbao, 1905, página 412, *a.*

66 *Baile de los gallos del Lic. Luis de Benavente,* en «Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII», I, 1, Madrid, 1911, pág. 829, núm. 342.

67 *Relación del viaje hecho por Felipe II, en 1585, a Zaragoza, Barcelona, Valencia. Escrita por Henrique Cock, notario apostólico y archero de la Guardia del Cuerpo Real,* Madrid, 1876, p. 38.

68 *Epistolario español,* I, BAE, XIII, pág. 483, *b.* Carta IXC, dirigida a Mr. de Perona: «y si no, en estos dos o tres días de carnestolendas, en entrando la Cuaresma...»

de Ceniza, y que allí cada clase social o cada estado los celebraba de modo diferente. Las burlas y picardías eran propias de la gente «vulgar y callejera»; las conversaciones alegres, pero discretas, de la gente «honrada y recogida». Las mascaradas, juegos de sortija y otras fiestas públicas o privadas, de los caballeros de corta edad [69].

VIII) Que se considere que sólo son «Carnestolendas» las horas correspondientes al Martes de Carnaval. Así, el cronista Garibay en sus curiosas *Memorias* dice: «En este mismo año, en 19 de febrero, día de Carnestolendas...» [70]. Expresiones parecidas se encuentran en otros textos de la misma época, incluso en idiomas romances que no son el castellano, o en textos anteriores de cronistas, como algunos de los que narraron los hechos de los Reyes Católicos [71]. La víspera de antruejo es el Lunes de Carnaval para uno de los poetas del *Cancionero de Horozco:*

> Y año de sesenta y siete,
> lunes, víspera de antruejo,
> teniendo cinco en el brete,
> salió uno por juguete [72].

Una relación escrita en valenciano de la estancia de Felipe II en Valencia en 1568 indica que «Carnestoltes» por antonomasia era también allí el Martes de Carnaval, en que, efectivamente, cesaba el comer carne [73]. La importancia del Martes de Carnaval, como día principal o como día de Carnaval por antonomasia, la expresa el hecho de que en algunas partes de Guipúzcoa a todo el período carnavalesco se le ha solido llamar «Asteartiñak», martes en plural, o «los martes», como se dice también «los Carnavales» [74].

---

[69] Gaspar Lucas Hidalgo, *Diálogos de apacible entretenimiento, que contiene unas Carnestolendas de Castilla, dividido en las tres noches del domingo, lunes y martes de antruejo,* «Curiosidades bibliográficas», BAE, XXXVI, pág. 280, *b.*

[70] «Memorias de Garibay», en *Memorial histórico español,* VII, Madrid, 1854, pág. 370.

[71] *Continuación de la crónica de Pulgar,* en «Crónicas de los reyes de Castilla», III, BAE, LXX, pág. 518, *a:* «... y día de Carnestolendas pasó el puerto de Huenexa, donde había mucha nieve, y el exercito pasó con harto trabajo».

[72] *Cancionero de Horozco,* pág. 215.

[73] Se halla como apéndice a la *Relación del viaje hecho por Felipe II 1585..., del archero H. Cock,* ya citada, pág. 313: «A 27 del mes de Febrer, dit any, dilluns, vespra de Carnestoltes...»

[74] No traen esta expresión ni Azkue ni otros lexicólogos. Sí ciertos folkloristas, como vamos a ver. Vale la pena de hacer algunas observaciones sobre los nombres de Carnaval en vasco. Ya Larramendi, en el *Diccionario trilingüe, castellano, bascuence y latín,* I, San Sebastián, 1853, pág. 89, *b,* s. v. «Antruejo» trae como equivalentes: «Iñoteria» y «Aratuztea», y en la página 199, *b,* s. v. «Carnestolendas», trae «Iñoteriac», «Iaunteriac», «Aratuzteac» y «Zampantzartac», en plural; y para Domingo de Carnestolendas, «Zaldu-

Así, un constumbrista del siglo XIX, don Antonio Flores, podía decir: «El Carnaval empieza, según unos, el día 7 de enero y concluye en la madrugada del Miércoles de Ceniza; y sólo dura, en sentir de otros, los tres días antes de la Cuaresma, propiamente llamados de Carnestolendas. Pero en estas cuestiones los más ponen la ley a los menos, y la mayoría de nuestro pueblo se pinta sola para prolongar las fiestas» [75]. El del Carnaval es, pues, un tiempo del año, un período [76].

---

niote» o «Higande hiaute»; para Lunes, «Asteleniote», y para Martes, «Asteartiote». Aparte de variantes como las de «Aratiste», «Inauteri» e «Iñaute», se pueden recordar «Iyotiak» (Oyarzun) y «Iñauteía» (Zarauz), y la forma distinta «Asteartiñak» (Cegama), registradas en el *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 1922, II, Vitoria, págs. 25, 39, 50. «Zampantzartak» es romance y se relaciona con Saint Pansart, y «Arteartiñak» parece relacionada con «Asteartia», el Martes, y debe aludir —como he dicho— a que el Martes era el día más estrepitoso del Carnaval. Las otras formas constituyen dos grupos. El primero, con «Iñaute», «Iñauteri», «Inauteri», «Iñoteri», «Iyoti», «Iñautei», «Iaunteri», etc.; y el segundo, «Aratuzte», «Aratiste». En el primer grupo, comenzando por el final, es posible que entre el componente «eri», «heri», «keri», que indica una mala cualidad, enfermedad o estupidez (como en «astakeri» = burrada; «erguelkeri» = tontería). Por lo tanto, «iñauteri», etc., son palabras en que hay acaso un matiz de desdén. «Iñautei» es una contracción, e «iyoti», otra, o mejor dicho, una solución de un diptongo en vocal simple. Lo que resulta más complicado de saber es el valor de «iñaut—», «inaut—», «iaunt—», «iyot—». Las alternancias «ñ» y «n» = «y» son corrientes, así como la solución del diptongo «au» en «o». Tampoco es rara la elisión de «n» que pueda dar «iaut—» y la metátesis «iñaut—» e «inaut—». Los diccionarios antiguos, el mismo de Larramendi, *op. cit.*, I, pág. 171, *b*, señala la existencia del verbo «iñakindu» = «burlar», y de la palabra «iñakiña» = «burla», que evidentemente están relacionados con «Iñaute»; dada la constitución de estas dos palabras, «Iñaute» podría traducirse acaso, pero siempre con dificultad, como «época o sazón de burlas abundantes». El sufijo «te» es abundancial. En castellano tenemos el verbo «antrojar» o «antruejar» para burlar, que ha seguido el proceso contrario, como el aragonés «juanear» (de San Juan). («Antrojada», por carnavalada o acto chocante y risible se usa en el Bierzo. VERARDO GARCÍA REY, *Vocabulario del Bierzo*, Madrid, 1934, pág. 45.) El problema que se plantea es: ¿la idea de burla en palabras como «iñakiña» o «iñakindu» es la primitiva, o lo es otra, no vista por ahora, que se había de encontrar en «iñaute», etc.? «Aratuzte», «Aratiste», parece ser forma relacionada con la idea del «Carnisprivium» mismo. AZKUE, *Diccionario vasco-español-francés*, I, Bilbao, 1905, pág. 58, *b*, de «Aratuste» como vizcaíno y compuesto de «aragui» = carne y «utzi» = dejar, y lo curioso es que no considera vizcaínos los componentes. En la pág. 412, *a*, da «Iñaute» como alto-navarro y roncalés, «Inhauteri», como bajo-navarro, y «Inauteri», como guipuzcoano.

[75] ANTONIO FLORES, *Tipos y costumbres españolas*, Sevilla, 1877, página 24-25.

[76] QUIÑONES DE BENAVENTE, en el *Baile...*, *op. cit.* (nota 66), pág. 830, dice:

> Cuatro tiempos hay en el año
> que hasta en las bolsas penetran,
> que son: ferias, aguinaldos,
> mayas y carnestolendas.

Considerado en su relación con la Cuaresma, e independientemente de las festividades indicadas, se ha de señalar que existen algunas anteriores a la Cuaresma misma que se fijan también en relación con el Carnal. Así, el «Jueves gordo» o «Jueves lardero», el «Jueves de comadres», de «compadres» y alguna fiesta más de que luego se hablará. El esquema clásico en Castilla hasta hace poco era: (Quincuagésima): «Jueves gordo», «Domingo de Carnaval», «Lunes», «Martes de Carnaval», «Miércoles de Ceniza», «Domingo de Piñata».

Pero antiguamente, en el Norte, los días festivos del ciclo eran más, señalándose, por de pronto, el «Jueves de compadres», el «Jueves de comadres» y «Jueves gordo».

Según Risco, en Galicia, el Carnaval comprendía, aún a comienzos de este siglo, dos semanas y media: las de Septuagésima, Sexagésima y el domingo, lunes y martes de la de Quincuagésima, con desenlace el Miércoles de Ceniza. Los días señalados en este período serían: 1) «Domingo Fareleiro» (de Septuagésima), en que se arrojaban salvados («farelos»); 2) «Jueves de compadres»; 3) «Domingo Corredeiro»; 4) «Jueves de comadres»; 5, 6 y 7) «Domingo, Lunes y Martes de Entierro»; 8) «Miércoles de Ceniza» [77].

En tierras de habla vasca (en la montaña de Navarra sobre todo) se distinguen también un período general de Carnaval y unos días particulares. El Carnaval en vasco se llama «Iñaute», «Aratuste», según va dicho, etc. Se emplea para aludir a él el plural, como en castellano, y aun más, incluso para designar otras muchas fiestas. Así, se dice «Carnavales», como «San Fermines», «San Estébanes», «Magdalenas»... Pero aparte de esto, se señalaban o destacaban los referidos días especiales, que eran los tres jueves de las semanas anteriores a la Quincuagésima: «Izekunde» equivalía al Jueves de compadres; «Emakunde», que venía a corresponder al Jueves de comadres; «Orakunde», en que se festejaban mutuamente y que tenía que caer en el Jueves gordo o lardero («Guizakunde»).

Este período tiene su *estructura propia,* y aquí podríamos hablar —como lo han hecho ciertos antropólogos tratando de sociedades muy distintas a la nuestra— de un *tiempo estructuralmente considerado,* en el que se repiten o repetían ciertas experiencias, ciertas maneras de comportarse socialmente. De ellas vamos a ocuparnos a continuación; pero conviene dejar bien sentada la noción de la existencia de cierta estructura del tiempo, de un tiempo social y religioso, bastante distinto al que están acostumbrados a considerar filósofos, matemáti-

---

[77] V. Risco, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.*, pág. 164.

cos, etc., y que se caracteriza por el contenido que le dan las mismas acciones de los hombres [78].

Es el de Carnaval también un tiempo durante el cual no debían llevarse a cabo determinados trabajos. Así, en Asturias, las mujeres, que comenzaban a hilar en reuniones por septiembre, al llegar el Carnaval seguían reuniéndose en los «filandones», pero no hilaban. En Portugal dicen que es aconsejable no hilar entonces «porque se hilan las barbas» o porque, como las manos suelen estar untadas de comer carne y grasas, los ratones roen después lo hilado. En Castilla, en la época de Correas, corrían estos refranes: «El buen hilar, de San Miguel a Navidad: de marzo ayuso, no rabea bien el huso», «Día de Santa Inés, mujeres, no hilés» [79]. Como colofón a este capítulo y entrada a otros, recogeré este texto de una obra del siglo XVI:

> Un flamenco dezía que la Navidad la ha de tener el hombre con su señor y las Carnestollendas con su muger y la Pascua de Flores con su cura [80].

Expresión clara de cómo la *carnalidad* se refería a toda clase de placeres carnales, no sólo el de la gula que es el más conocido, según los datos folklóricos, literarios, por las expresiones rituales públicas.

---

[78] La obra de ALONSO DE CASTILLO SOLÓRZANO, *Tiempo de regocijo y Carnestolendas de Madrid,* impresa en 1627, da a entender que el escritor considera que existe en primer término un *tiempo* de Carnestolendas, que daba «amplias licencias a mayores divertimientos», dentro del cual quedaba el «jueves de comadres», en que un señor invitó a dos familias amigas a un «costoso y regalado banquete». En segundo, los tres últimos días del período son domingo, lunes y martes: en cada uno de ellos las familias se vuelven a reunir al anochecer, en las casas respectivas, a turno, para festejarse. Véase la edición de don Emilio Cotarelo en la «Colección Selecta de Antiguas Novelas Españolas», VII, Madrid, 1907, págs. 191-193, 195, 285 y 365. En trance de apurar mis notas indicaré que de este pasaje de «Yo por vos, y vos por otro», de Moreto, jornada I, escena II, se infiere que en Madrid (o Sevilla), *quince días antes* del Miércoles de Ceniza se juzgaba que eran Carnestolendas:

> «Que de quince días antes,
> pensando que ya venía,
> lloraba en Carnestolendas
> el miércoles de Ceniza.»

Comedias escogidas de don Agustín Moreto y Cabana, BAE, XXXIX, pág. 375, *c.*

[79] C. CABAL, *La mitología asturiana. Los dioses de la vida,* Madrid, 1925, pág. 185, y *Contribución...,* cit. IV, págs. 110-112. CORREAS, *Vocabulario...,* págs. 154, *a,* y 174, *a.* En Cataluña han corrido ideas semejantes (CELSO GOMIS, *Botánica popular,* págs. 105-106).

[80] «Floreto de anécdotas y noticias diversas», en *Memorial histórico español,* XLVIII, Madrid, 1948, pág. 295 (r.° 325).

CAPITULO III

ACTOS PROPIOS DEL CARNAVAL

Carnaval y orden

El tiempo de Carnaval se distinguía, en primer término, porque durante él se realizaban una serie de actos que, con frecuencia, tienen aire de juegos de ritmo violento. Desde un punto de vista puramente mecánico podríamos decir que uno de sus rasgos esenciales era el de que imponía movimientos desacostumbrados a los que lo celebraban y también a ciertos animales y objetos. Desde un punto de vista social, lo que imperaba era una violencia establecida, un desenfreno de hechos y de palabras que se ajustaba a formas específicas; así, la inversión del orden normal de las cosas tenía un papel primordial en la fiesta. Hay unas viejas aleluyas españolas que se han estampado muchas veces y que representan «el mundo al revés», que podrían expresar también un elemento característico del Carnaval [1]. Es el mundo en el que el orden de las cosas está invertido, lo cual se advierte en algunos viejos entremeses [2].

El descoyuntamiento del orden físico iba unido al descomedimiento en el orden social. De éste dan cuenta algunos entremeses asimismo, como uno llamado *El Carnaval,* en que los actores se comportaban y decían tales cosas, que para los eruditos de comienzos de nuestro siglo resultó impublicable [3]. Conviene insistir ahora en que,

---

[1] Algunas se han reproducido en obras que estudian esta clase de grabados: Rafael Gayano Lluch, *Aucología valenciana,* Valencia, 1942, págs. 107-111 y figuras 79, 82 y 87.

[2] Por ejemplo, en el de *Los mariones,* de Luis Quiñones de Benavente, en que las mujeres cortejan a los hombres. *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII,* I, 2, Madrid, 1911, págs. 595-98, núm. 258. Este tuvo varias réplicas, al parecer.

[3] Véase en la *Colección...,* I, 1, Madrid, 1911, la pág. cxxvii de la introducción de don Emilio Cotarelo. Corresponde a la primera mitad del siglo xvii.

con arreglo a la idea de la «carnalidad» que han tenido los hombres de la Iglesia, la misma oposición entre el ayuno y la abstinencia es la que daba su significado esencial a este período en la vida de los pueblos cristianos europeos: «carnalitas» es la noción opuesta a «spiritualitas». El hombre carnal era el que no veía a Dios [4]. El concepto se traduce al castellano en los autores más ilustres del Siglo de Oro.

Abramos un texto cristiano tan clásico como la *Guía de pecadores,* de fray Luis de Granada. En él leemos: «En esto se diferencian los hombres *carnales* de los *espirituales:* que los unos, a manera de bestias brutas, se mueven por estos afectos *(los de carne y sangre),* y los otros, por el *espíritu* de Dios y *por razón*» [5]. Resultaba evidente para estos hombres que el viejo paganismo, o el paganismo en general, implicaba «carnalidad» [6].

La «carnalidad» implica, pues, no sólo realizar actos opuestos al espíritu cristiano, sino también actos irracionales o, mejor, si se quiere, locos. Pero no hay que olvidar que la idea de que la falta de razón puede suponer también un estado de alegría es muy antigua. Erasmo de Rotterdam no hizo más que sistematizarla en su obra más leída: *Stultitiae Laus.* Todos los predicadores no han hecho otra cosa sino insistir en la tristeza real del mundo, «valle de lágrimas», donde reinan los desengaños. El cristiano consciente habrá de tender a la tristeza, y más aún en el período de Cuaresma y en la Semana de Pasión. En contraste, estaba el período anterior, de inconsciencia acaso, pero también de alegría. Esto se expresa de muchas formas.

Don Antonio de Solís compuso una loa para su comedia *Un bobo hace ciento,* representada el martes de Carnaval de 1656, ante los reyes, y en ella salían las «Carnestolendas» en figura de matachín (figura grotesca introducida de Italia al parecer), cantando:

> matachín, *de verse tolendas* [7].
> Matachín, *que yo soy el tiempo;*
> matachín, *que a todos alegra;*
> matachín, *que tiemblan las carnes;*

---

[4] Du Cange, *Glossarium...*, II, col. 333, *a.*

[5] Fray Luis de Granada, *Guía de pecadores, en la qual se contiene una larga y copiosa exhortación a la virtud, y guarda de los Mandamientos divinos,* ed. Pamplona, 1780, pág. 443, lib. II, cap. XV, § V.

[6] Muchos ejemplos más podrían ponerse de la oposición entre «carnalidad» y «espiritualidad». Pero he aquí uno sacado de fray Bartolomé de las Casas, en su *Apologética historia de las Indias,* cap. CLXIII, que viene al caso: «... porque el cultu *(sic)* de los ídolos para los hombres carnales y dados a las cosas sensibles y que no saben alzar el espíritu ni gustan los espirituales, es más deleitable y pegajoso...» *Historiadores de Indias,* I, NBAE, XIII, Madrid, 1909, pág. 435, *a.*

[7] *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mogigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII,* I, 1, Madrid, 1911, pág. cccx.

«Contra el sexto mandamiento se peca también —dice fray Hernando de Talavera— deleitándose en hablar mucho y reír mucho, aunque sea sin daño del prójimo» [8].

Carnaval, época de alegría y confusión

La diferencia entre la alegría oficiosa del martes de Carnaval y la tristeza obligatoria del miércoles de Ceniza se halla expresada asimismo en una composición poética, muy gráfica, de Gaspar Lucas Hidalgo, el autor de los *Diálogos de apacible entretenimiento* (aparecidos por vez primera en 1605):

Martes era, que no lunes,
martes de Carnestolendas,
víspera de la Ceniza,
primer día de Cuaresma.
Ved qué martes y qué miércoles,
qué vísperas y qué fiesta;
el martes lleno de risa,
el miércoles de tristeza.

.....

La mujer se viste de hombre,
y el hombre se viste de hembra,
aquí se asan entre cuestos,
allí se asan entre cuestas.
Aquí va un perro acosado
de un cuerno que atrás le cuelga,
allí va un pobre casado
que lleva dos en la testa.
Los niños van a sus gallos

.....

¡Qué de gritos por las calles,
qué de burlas, qué de tretas,
qué de harina por el rostro,
que de mazas que se cuelgan;
trapos, chapines, pellejos,
estopas, cuernos, braguetas,
sogas, papeles, andrajos,
zapatos y escobas viejas! [9].

Este ajetreo se expresa en algunas regiones con la palabra «trolla», que viene del latín «turbula». Don Federico de Baraibar, en su vocabulario alavés, dice: «Trolla: bulla, ruido de gente. Se usa sólo por los muchachos, que en los días de Carnaval suelen ir gritando: ¡A la

---

[8] *Escritores místicos españoles,* I, NBAE, XVI, Madrid, 1911, pág. 28, *b;* en *Breve forma de confesar.*

[9] BAE, XXXVI, pág. 316, y *Extravagantes. Opúsculos amenos y curiosos de ilustres autores,* Barcelona, 1884, págs. 127-29.

Xilografía catalana con personajes carnavalescos.

1. Aunque es mi nombre ideal,
hoy todo el Orbe me aclama
por señor del Carnaval.

2. A tan alto personage,
los enanos le tributan
el mas completo homenage.

3. Con mucha gracia y meneo,
haciendo mil contorsiones
van bailando el *pico*.

7. Alegre doña Neomisa,
á un niño de cuarenta años
vá sirviendo de nodriza.

8. Siguen grandes reuniones
con trages de mil hechuras
vestidos de mascarones.

9. En carroza muy formal,
va un insigne limpiabotas
vestido de general.

13. Un rural Ayunta-miento,
al señor Carnestolendas
vá a obsequiar muy contento.

14. Con trages semi-estrategicos,
sigue, en carroza montada
la comitiva de obsequios.

15. La autoridad con-patente
al señor Carnestolendas
obsequia reverente.

19. Van a recibir su esposa
los gigantes, porque dicen
que es muy rolliza y hermosa.

20. La carrera recorriendo,
para obsequiar á los pobres
limosnas andan pidiendo.

21. Imploran la caridad,
para aquellos infelices
que gimen en la **horfandad**.

Aleluyas del «Carnaval» de Barcelona.

4. Los gigantes van danzando,
y con su garbo y donaire
la concurrencia animando.

5. La dama del miriñaque,
es servida y obsequiada
por ese quidam del fraque.

6. Dos estupendos dentistas,
para arrancar las quijadas,
tienen las tenazas listas.

10. Comparsas de cocineros,
con los trastes de cocina,
caminan muy placenteros.

11. Elegante gente moza,
con diversidad de trages
ocupan esta carroza.

12. Desde los montes de Ordal
bajaron estos payeses
para ver al Carnaval.

16. Entra en la ciudad Condal,
el insigne, bullicioso
y esperado Carnaval.

17. Los mulos con atalaje,
por arrieros servidos
entran su grande equipage.

18. Vista la ciudad despacio,
tiene la satisfaccion
de sentarse en su palacio.

22. De melable dicha goza
el señor del carnaval,
acompañando á su esposa.

23. Estos ginetes gozosos
llenos de satisfaccion
acompañan los esposos.

24. La Parca, con seno atrado,
el hilo de su existencia
en un instante ha cortado.

25. Van llorando los chiquillos
su inesperada muerte,
vestidos de monacillos.

26. Por demostrar su dolor
menea su zarhipeta,
muy triste el tambor mayor.

27. La banda descomunal,
toca á diestro y á siniestro
con un ruido infernal.

31. Concluye la reunion
de los muertos y difuntos,
con el que lleva el pendon.

32. Para completar la fiesta,
vá tocando sin compás
la desafinada orquesta.

33. Estas dos criaturitas
metidas en sus polleras
van haciendo monaditas.

37. Alegres y divertidos,
van tocando estos artistas
inarmónicos sonidos.

38. La nocturna Astronomía
con reverbero y candil
busca ya la luz del dia.

39. Marcha el escribano solo,
llevando debajo el brazo
un diforme protocolo.

43. Sobre el ataud descansa
Carnestolendas que fue
digno de eterna alabanza.

44. Los amigos y parientes,
ván llorando por los codos
y regañando los dientes.

45. Lloran su cruel destino,
estos sinceros amigos,
con lágrimas de buen vino.

28. Van siguiendo los gallitos,
con mil disonantes sones
tocando flautas y pitos.

29. Con un miriñaque atroz,
vá buscando esta andaluza
tres cuartos para las dos.

30. Sin faltar comas, ni puntos;
entonan el de *profundis*
este coro de difuntos.

34. Ván estos pobres bolonios,
dando saltos y chillidos
disfrazados de demonios.

35. Un coro, canta pausado
los mas tétricos lamentos,
para el infeliz finado.

36. La sociedad del porrón,
vá con paso mesurado
acompañando el pendon.

40. Muy satisfecho y ufano,
toca la trompa sonora
un trompetero romano.

41. La antigua tropa romana
camina muy satisfecha
del modo que le dá gana.

42. Con funerario sonido,
esta música acompaña
el cuerpo de aquel que ha sido.

46. Contemplad aquí encerrados
los que todo el Carnaval
fueron locos rematados.

47. Del héroe de esta historia,
este triste panteon
sirva de eterna memoria.

48. Por el llano y la montaña,
al insigne Carnaval
dán sepultura en España.

trolla! ¡A la trolla! ¡A la chíbiri, biri, bombón!» [10]. Hay otros textos más del Siglo de Oro que nos introducen en este mismo mundo de movimientos extraños:

> No hay quien no tema en las Carnestolendas.
> El capón teme muerte supitaña;
> el gallo, ser corrido en la campaña;
> el perro, de la maza el desconcierto;
> la dama, de que el perro sea muerto;
> las estopas, de verse chamuscadas;
> las vejigas, de verse aporreadas;
> la sartén, si su tizne alguno pringa;
> el agua, que la sorba la jeringa;
> el salvado, de andar siempre pisado.

Esto dice el vejete, protagonista del entremés *Las Carnestolendas,* de Calderón de la Barca [11]. He aquí otro resumen de las prácticas carnavalescas; de él y del de Hidalgo he de destacar ahora las que siguen:

1) Arrojar salvado y harina.
2) Quemar estopas.
3) Correr gallos.
4) Mantear perros y gatos.
5) Colgar a la cola de estos animales mazas, vejigas, cuernos, botes, etc.
6) Arrojar agua con pucheros, jeringas, etc.
7) Apedrearse con huevos, naranjas u otros objetos.
8) Colgar y mantear muñecos, llamados «peleles».
9) Fustigarse y aporrearse con porras, vejigas, etc.
10) Producir ruidos especiales con artefactos especiales.
11) Quebrar pucheros y ollas.

A cada uno de estos actos (y a otros de que luego se hablará) les han querido buscar los folkloristas orígenes en ritos antiguos y oscuros; creo que en esto se ha llegado a ciertos excesos, que arrancan, sobre todo, de la época en que se popularizó la obra más conocida de sir James George Frazer (1854-1941), llamada *The Golden Bough.* Hay que advertir que en los países de habla española su influjo ha sido enormemente tardío, lo cual agrava la cuestión, pues no se puede explicar que, muerto aquel gran erudito y hechas las críticas fundamentales a esta su más famosa obra ya hace mucho, los folkloristas de nuestras tierras echaran mano tan libérrimamente de las doctrinas que encierra para explicar muchos de los hechos que encontraban en sus correrías campestres.

---

[10] Federico de Baráibar, *Vocabulario de palabras usadas en Alava...,* Madrid, 1903, pág. 247, s. v.

[11] *Comedias de Don Pedro Calderón,* IV, en BAE, XIV, Madrid, 1850, pág. 632, *b.*

Nadie admirará, probablemente, más que yo a Frazer en algunos aspectos..., pero hay que reconocer que hoy es un guía peligroso y que con él llegaríamos pronto a reducir el complejo carnavalesco a una simple supervivencia del culto a los *Spirits of the Corn and of the Wild,* o los *Vegetationsdämonen,* como los llamaba su antecesor Wilhelm Mannhardt (1831-1880); en suma, a un hecho o hechos tan mecánicos que las averiguaciones pierden gran parte de su interés. Un famosísimo contemporáneo de Frazer, quedó muy desilusionado en punto a la capacidad del hombre como creador de ritos y de mitos luego de leer *The Golden Bough* precisamente [12].

Pero acaso esta monotonía ritualística y mítica no es tan grande como da a entender aquella obra de erudición inmensa y florido estilo. Es de creer que el mismo Carnaval encarnado o redivivo se escandalizaría no poco al verse incluido entre los descendientes de los «espíritus vegetales». Bromas aparte, vamos a describir aquellos actos que lo caracterizan de modo objetivo, empezando por uno que no aparece en la enumeración anterior.

El columpio

Hay un momento en el libro sobre las fiestas de Rodrigo Caro, en el que se ponen en boca de Don Diego, uno de los contertulios que intervienen, estas palabras: «Fiestas de mujeres, particulares del mes de Mayo, son las que V. m. ha dicho: mas el columpiarse y mecerse es uso de todo el año, y pues también es entretenimiento de mozuelas, a propósito será que V. m. nos diga algo de él y de su antigüedad.» Y aquí don Fernando (que parece representar al mismo Rodrigo Caro) comienza una erudita disertación sobre el origen del columpio, en la que se ve muy bien, como es de suponer, dados los conocimientos de nuestro autor, el carácter religioso que tenía este artefacto entre los griegos y los latinos. Pero la base, la afirmación de Don Diego de que el columpiarse es uso de todo el año, es falsa en parte [13]. La costumbre de columpiarse ha perdurado en Andalucía durante siglos referida al Carnaval. Blanco White (1775-1841), recordando la Sevilla de finales del siglo XVIII sobre todo, pero hablando de Andalucía en general, decía en sus preciosas cartas: «The Carnival amusements still in use among the middling ranks of Anda-

---

[12] Creo que fue Bernard Shaw, en texto que no tengo a mano ahora.

[13] Rodrigo Caro, *Días geniales o lúdricos,* Sevilla, 1884, pág. 290, dial. VI, § II, hasta la pág. 297. Una descripción prolija y poco interesante del columpio que había por el mes de febrero, allá hacia 1846, en las cercanías de la famosa venta de Eritaña, en Sevilla, puede verse en el artículo firmado F. de V. «Un columpio en Sevilla», en *Semanario Pintoresco Español,* XI, Madrid, 1846, págs. 291-94.

lusia are, swinging...», es decir: columpiarse, el primero [14]. Pasa casi un siglo y las andaluzas siguen haciendo lo mismo para divertirse.

Refiriéndose a Cádiz, decía don Armando Palacio Valdés en una novela publicada en 1896: «Es costumbre en Cádiz, cuando llega Navidad, fijar columpios en los patios de las casas, y aun dentro de éstas cuando no hay acomodo fuera. Por las tardes se reúnen mancebos y zagalas en torno del aparato y pasan gozosamente el tiempo columpiándose, en medio de alegres cánticos y algazara. Los columpios se descuelgan cuando llega Carnaval» [15]. Aquí Carnaval se entiende por los tres últimos precuaresmales, como lo indica una frase anterior: «Al día siguiente, víspera de Carnaval, fueron ambos a la tienda de la Parra, por ser último día de columpio.» Vemos, pues, que en aquella hermosa ciudad andaluza el columpiarse es o era algo que se comenzaba a hacer en el solsticio de invierno y se dejaba de hacer tres días antes de la Cuaresma [16].

Unos años antes, y refiriéndose al juego extremeño del columpio, que consiste en columpiarse recitando una cantinela en cualquier fecha del año, indicaba el señor Hernández de Soto, por su parte: «En Andalucía, además del columpio, tienen otro juego que llaman 'la bamba', y *que sólo lo juegan en el Carnaval* los jóvenes de ambos sexos. Este juego consiste en atar una soga o maroma de cáñamo fuerte a dos ventanas o balcones de una calle en las dos aceras opuestas, como para hacer ejercicios sobre la cuerda floja. En el centro de esta 'bamba' se sienta el o la joven que le parece, y otros de los asistentes se encargan de mecerlos, cantando unas canciones de cuatro versos de una música especial y algo semejante a la 'nana', si bien algo más animada. Este juego es más peligroso que el columpio por las condiciones en que se encuentra la cuerda» [17].

Don Francisco Rodríguez Marín recogió también por entonces muchas canciones de columpio, considerando siempre la diversión como muy propia de Carnestolendas [18].

Hoy existen todavía «canciones de bamba» que se cantan; y por lo menos hasta la década que va de 1920 a 1930 era muy común en la campiña de Sevilla, en la de Málaga (zona de Campillos, etc.), el montar los columpios en las casas o en las calles [19].

---

[14] *Letters from Spain,* Londres, 1825, pág. 238.

[15] A. Palacio Valdés, *Los majos de Cádiz,* Madrid, 1922, pág. 105, cap. VII.

[16] Covarrubias, en el *Tesoro...*, de 1943, pág. 339, *b;* en la de 1611, fol. 225 r, s. v., «colympio», dice sólo: «en el Andaluzia es juego común de las moças, y la q se columpia está tañendo vn pandero y cantando».

[17] S. Hernández de Soto, «Juegos infantiles de Extremadura», en *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas,* II, Madrid, 1884, pág. 162, nota.

[18] Francisco Rodríguez Marín, *Cantos populares españoles,* IV, Sevilla, 1883, págs. 289-91, más las notas de la pág. 292.

[19] Una copla de éstas, como ejemplo, da Antonio Alcalá Venceslada,

Según indicaciones de doña María del Robledo Márquez, que recogí en Rociana (Huelva) el 30 de noviembre de 1949, hasta antes de la guerra de 1936 los columpios «empezaban» allí hacia San Sebastián y concluían con la Cuaresma. Y parece que los colgaban en otras partes de España.

En 1845, un marino inglés que observó atentamente los usos y costumbres de los madrileños, vio que entre las diversiones que más gustaban a la juventud que se congregó el lunes de Carnaval junto a Santa María de la Cabeza estaba la de que los hombres columpiaban a las muchachas, poniendo columpios en los árboles y lanzándolos cuanto más alto podían [20].

En cambio, en pueblos de la Alpujarra, como Yegen, donde no se registraban grandes fiestas ni por San Sebastián, ni por San Blas, ni por Santa Agueda, donde no conocían el «Jueves de comadres», Domingo de Resurrección era cuando se ponían los «meceores», es decir, columpios, con dos muchachas sentadas en el centro y dos muchachos a los lados [21].

Manteamiento y persecución de los animales

A propósito de la práctica de mantear animales (mucho más extendida desde el punto de vista geográfico), recordemos que ya Gonzalo Correa registró un dicho («El perro de Escoriaza») con el siguiente comentario: «Por cauto y advertido en huir de su daño. Un hombre llamado Escoriaza tenía un perro tan sagaz, que el domingo de Antruejo se salía del lugar para no ser manteado aquellos días, y volvía el miércoles de Ceniza, pasado el peligro. Aplícase a tales y a los que huyen del trance y pasado se aparecen, como Santelmo» [22].

Un pasaje de la vida de Guzmán de Alfarache dice: «Comenzaron a levantarme en el aire, manteándome como a perro en Carnestolendas» [23].

La práctica de perseguir de maneras distintas a perros y gatos se recuerda también en textos abundantes. El mismo Correas trae varios refranes con curiosos comentarios desde este punto de vista. Uno de ellos es: «Yo estoy como perro con vejiga, que nunca me

---

Vocabulario andaluz, Andújar, 1935, pág. 50. Mi amigo Baltasar Peña me afirma lo que indico respecto a la zona de Campillos.

[20] *Madrid in 1835: sketches of the metropolis of Spain and its inhabitants, and of society and manners in the peninsula by a resident officer*, I, Londres, 1836, pág. 368; este autor es el Capitán S. L. Cook, R. N.

[21] Según José Pelegrina Téllez y Juan Pelegrina Donaire, el 4 de marzo de 1950. Estos me indicaron también que se le llama «Domingo de Gloria».

[22] Gonzalo Correas, *Vocabulario*, pág. 178, *b*.

[23] Mateo Alemán, *Primera parte de Guzmán de Alfarache*, ed. Julio Cejador, Madrid, 1913, pág. 270, lib. III, cap. I.

falta un Gil que me persiga. Por Antruejo —comenta—, atan vejigas hinchadas a la cola a los perros, con que van corriendo por las calles y todos los gritan y dan con lo que hallan» [24]. Los refranes: «Sepan gatos qué es Antruejo» y «Sepan los gatos que mañana es Antruejo» son despectivos y en ellos se hace referencia a la misma costumbre [25].

El refrán de «Más quiero oír mazuelos que las calabazas» lleva este otro comentario: «Por estar más cerca de la Pascua que de la Cuaresma. En algunas partes ponen a los perros calabazas por mazas por el Antruejo, y a veces llenas de tascos con fuego y agujereadas, para que ardan los tascos y corran por las calles los perros» [26].

Otra expresión muy usada, la de Mazagatos. «Viose en la de Mazagatos —dice Correas— que varíase de muchas maneras, denotando peligro y trance o revuelta. Formóse el nombre 'Mazagatos' de las mazas que ponen por el Antruejo a perros y gatos, y los gatos atados a perros por maza, de donde unos y otros escapan con dificultad, y al que escapó, decimos que escapó de la de Mazagatos, esto es, en tribulación, y úsase el nombre como propio de algún lugar en que se dio batalla» [27].

En *La celosa de sí misma,* de Tirso de Molina (acto II, escena XII), dice un criado a su amo, que se quiere ir, desesperado:

> ¿Qué has de hacer allá, corrido,
> más que perro por antruejo,
> sin mujer y sin bolsillo? [28].

Y en *El premio del bien hablar,* de Lope de Vega (acto II), Martín dice:

> ¿Qué galgo con cencerro o con guitarra,
> sacudiendo la cola, huyendo vino
> por las Carnestolendas como salgo? [29].

En la *Vida de Marcos de Obregón,* de Vicente Espinel (parte I, descanso V), hay estas referencias a las fiestas de Carnaval: «... martes de Carnestolendas en la tarde, me envió a decir la señora que le llevase algo bueno *para despedirse de la carne,* que en estos días hay libertad para pedirlo, y aun para negarlo; pero por usar de fineza por ser la primera cosa que hacía en su servicio, vendí ciertas cosillas que me hicieron harta falta, y en acabándose la grita de *jeringas y*

---

[24] Gonzalo Correas, *Vocabulario...*, pág. 515, *a.*
[25] *Ibid.*, pág. 448, *a.*
[26] *Ibid.*, pág. 296, *b.*
[27] *Ibid.*, pág. 257, *a-b;* también págs. 120, *b,* y 205, *a.*
[28] *Comedias escogidas de fray Gabriel Téllez...*, BAE, V, Madrid, 1850, pág. 141.
[29] *Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española (nueva edición), Obras dramáticas,* XIII, Madrid, 1930, pág. 384.

naranjazos y el *martirio perruno causado por las mazas* —de quien saber por qué huyen hasta reventar—, di conmigo en un tabernáculo de la gula...» [30]. Más abajo dice el mismo Marcos: «... y como el día siguiente, por ser miércoles de Ceniza, era día de mucha recolección (aunque todo el pasado había sido alegría para los muchachos y trabajo para los perros), había silencio general...» [31]. Aún podría citarse la frase repetida en *Guzmán de Alfarache* de escapar como perro en vejiga, como alusiva a costumbres carnavalescas [32]. De épocas mucho más modernas, varios folkloristas han recogido distintos tipos de testimonios sobre persecuciones y manteamientos [33]. También acerca de colocación de mazas incluso a personas. Don Antonio Flores (1821-1866), describiendo el Carnaval de los barrios de Madrid de su época, colocaba entre las diversiones una propia de las muchachas que se deslizaban de puntillas para prender una maza o rabo de papel a los que pasaban por la calle, mientras que otras cantaban: «Daca la maza, que la lleva el borriquito que va a la plaza» [34]. De aquí, sin duda, la expresión de «dar mazada» a uno, que ya recoge Covarrubias como sinónima de haberle hecho alguna mala obra [35].

Los peleles

Otra práctica muy corriente era la de que en las casas se colocara un muñeco que recibía el nombre de «pelele», y que la Academia ha descrito como «figura humana de paja o trapos que se suele poner en los balcones o que mantea el pueblo bajo en las Carnestolendas» [36]. La palabra ha producido gran perplejidad a los filólogos. La misma Academia en un tiempo la derivaba de «pellere», pero después no ha recogido esta etimología. H. Gavel, especializado en el habla vasca, ha procurado demostrar que en su primera acepción es diminutivo o forma familiar de Pedro. En el país de Soule se conserva «Pelele» como equivalente de Perico o Pedrito.

Esta tesis podría apoyarse en el hecho de que otros personajes de Carnaval se llaman «Pedropérez», «Peropalo», etc., como luego

---

30 Vicente Espinel, *Vida de Marcos de Obregón*, ed. Samuel Gili Gaya, I, Madrid, 1922, pág. 106.

31 *Op. cit.*, ed. cit., I, pág. 107.

32 Mateo Alemán, *Primera parte de Guzmán de Alfarache, ed. cit.*, página 273, lib. III, cap. II; *Segunda parte...*, pág. 217, lib. II, cap. VII.

33 C. Cabal, *Contribución...*, IV, págs. 205-06, en general y para Asturias.

34 Antonio Flores, *Tipos y costumbres españolas...*, pág. 32.

35 Sebastián de Covarrubias, *Tesoro...*, pág. 776, *b*, de la ed. de 1943; fol. 530 vto. de la de 1611.

36 *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia, Madrid, 1925, pág. 925, col. 2, s. v.

veremos [37]. Y más aún, a mi juicio, porque el diminutivo en «—ele» es común en bastantes partes; así, «Juanele», de Juan; «Josele», de José, etc., de lo que hay ejemplos en Andalucía, Murcia y otras zonas [38].

Para saber con exactitud qué es un «pelele» lo mejor es empezar contemplando el cartón de Goya que se conserva en el Museo del Prado y que representa a cuatro muchachos del pueblo manteándolo. Aparte del cartón de Goya, examinemos algunos de estos peleles colgados, captados por la visión, falta de todo arte, de una máquina fotográfica. Doña María del Rosario Muñoz González, en una obra sobre la Sierra de Segura (Jaén), dice refiriéndose a ellos: «Con el nombre 'miércoles' se visten, en algunos pueblos, muñecos de trapo, que son colgados en mitad de la calle durante todo el día del miércoles de Ceniza. Al atardecer, son descolgados por los vecinos y los mantean hasta que se descomponen, diciéndoles:

«¡Arriba, pelele;
tu madre te quiere,
tu novia también;
arriba con él!»

El informe, que corresponde a la tercera década del siglo, coincide con otros de la misma época y aun anteriores.

El pintor Gutiérrez-Solana, que también era escritor costumbrista, hablando del final del Carnaval en una barriada madrileña, dedicaba estas palabras al pelele: «¡Ahí te quedas sobre tu tumba! Los canallas bailan, beben y se emborrachan, mantean a un pelele tan infeliz como tú, que han tenido la víspera toda la noche atado entre dos balcones, colgando y balanceándose en medio de la calle y riéndose toda la gente de él, vestido con largo levitón y sombrero de copa encontrado en la calle. En la cabeza, de trapo blanco, tiene pintarrajeada la cara, la cabeza cubierta por un pañuelo negro atado. Monigote que te ponen elevdo con los brazos en cruz y con una escoba al hombro encima de un montón de heno entre los sembrados para asustar a los pájaros, ahora te mantean y gritan:

Pelele, pelele,
tu madre te quiere,
nosotros también;
al aire con él» [39].

Don Antonio Flores, que hizo una descripción del Carnaval madrileño, en época intermedia entre la de Goya y la de Solana, alude

[37] H. Gavel, «Pelele», en *Revista Internacional de Estudios Vascos*, X, 1919, págs. 39-44.
[38] Justo García Soriano, *Vocabulario del dialecto murciano*, Madrid, 1932, pág. 72.
[39] *El pintor español José Gutiérrez-Solana*, Madrid, 1936, pág. 36.

a las muchachas que se entretenían en mantear un pelele de trapo o de paja y da otra variante de la canción anteriormente transcrita:

Pelele, pelele,
tu madre te quiere,
tu padre también;
todos te queremos.
¡Arriba con él! [40].

Instintivamente se ha establecido relación entre el manteamiento de perros y gatos con el manteamiento de peleles. Dice Cervantes en el *Quijote,* cuando el manteamiento de Sancho: «Y allí puesto Sancho en mitad de la manta, comenzaron a levantarle en alto y a holgarse con él como con perro en Carnestolendas» [41]. Y un modesto coplero, en cierta aleluya sobre la vida de Don Quijote, popular en el siglo XIX, daba cuenta del episodio así:

Como un pelele tomado,
es el buen Sancho manteado [42].

El «pelele» y el «Carnaval» mismo son personajes estrechamente emparentados, como se verá.

Aguas y jeringazos

Juan de Zabaleta (¿1610-1670?) describió el domingo de Carnestolendas por la tarde en su obra más conocida, y por esta descripción vemos que en el siglo XVII era costumbre el que las mujeres de Madrid arrojaran agua a los transeúntes. Unos aguantaban la cosa sin impacientarse. Otros escandalizaban, justamente enojados. Los galanes a quienes mojaban mujeres hermosas respondían echando a las cámaras donde éstas se hallaban «muchas bombas de agua olorosa, hechas de cáscaras de huevos» [43]. Usaban las mujeres en esta diversión instrumentos adecuados, como jeringas, y a ellas alude Espinel en un texto ya citado (nota 30). Pero los que disfrutaban más a la llana eran las criadas y los criados: «Las criadas se dividen por los balcones o ventanas con pucheros en las manos. Los criados las socorren de calderos de agua, que arrojan con los pucheros sobre los pobres que

[40] Antonio Flores, *Tipos y costumbres españolas,* Sevilla, 1877, pág. 32.
[41] *Obras completas de Miguel de Cervantes Saavedra,* edición de la Real Academia Española, facsímile de las primitivas impresiones, II, Madrid, 1917, fols. 72 r. y 72 vto., 1.ª parte, cap. XVII.
[42] *Aventuras de Don Quijote de la Mancha,* núm. 17 de la serie cuyo pie de imprenta dice: «Madrid.—Despacho, librería y casa editorial Hernando (S. A.), Arenal, 11.»
[43] Juan de Zabaleta, *El día de fiesta por la tarde,* cap. XI: «Obras históricas, políticas, filosóficas y morales», Madrid, 1728, págs. 362-63.

pasan» [44]. Buscó Zabaleta el significado de la costumbre. Supuso que en un principio los cristianos hacían esto unos con otros para prepararse a burlas, escarnios, mofas, y recibir el desengaño del miércoles de Ceniza, en que se les recordaba que no eran más que polvo [45]. Dejemos la interpretación a un lado. La costumbre descrita como corriente en Madrid hacia 1660 (fecha en que apareció la obra de Zabaleta) siguió existiendo año tras año. Por los años de 1776 estaban prohibidos los bailes de máscaras y las exhibiciones de las mismas en Cádiz, pero las mujeres lanzaban cubos de agua desde los balcones a los que pasaban a su alcance, las gentes humildes se dedicaban al fandango y los gitanos a bailar un baile indecentísimo que se llamaba el «Manguindoy» [46]. Don Simón de Rojas Clemente, famoso naturalista, presenció escenas parecidas a comienzos del siglo XIX en el pueblo valenciano de Titaguas, donde las mozas arrojaban agua desde los balcones y los mozos las respondían con jeringas [47], y otros la vieron en Mallorca posteriormente. Del Norte hay informes detallados de época más reciente, incluso de cómo eran las jeringas: informes recogidos por C. Cabal para Asturias [48]. Vicente Risco, con relación a la época de comienzo de siglo y tratando de determinadas partes de Galicia, habla en términos que recuerdan a los usados por Zabaleta.

El arrojar agua con jeringas era propio de las señoritas de Orense aún a comienzos del siglo XX, y antes parece que las muchachas eran apedreadas con huevos, de suerte que se asomaban a las ventanas con la peor ropa que tenían. Desde la que recibía sobre su cuerpo un huevo «chocoso», es decir descompuesto, hasta la que era atacada con huevos de olor, es decir, vaciados y llenos de agua perfumada, había la correspondiente diferencia social [49].

En distintas partes de Galicia (como Cotobad) también la jeringa

---

[44] *Ibid.*, pág. 361.

[45] *Ibid.*, pág. 361.

[46] HENRY SWINBURNE, *Travels through Spain in the years 1775 and 1776*, Londres, 1779, pág. 228, carta XXIX, fechada en Gibraltar el 9 de marzo de 1776.

[47] AGUSTÍN F. BARREIRO, «Un capítulo de la historia inédita de Titaguas, por D. Simón de Rojas Clemente», en *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y memorias*, XI, Madrid, 1932, pág. 131. De la costumbre de arrojar harina, almidón, trozos de naranjas y naranjas enteras durante el Carnaval, habla el archiduque Luis Salvador en su descripción de la vida en Palma de Mallorca en la época en que vivió en Mallorca para componer su más famosa obra, es decir, de 1869 a 1891. ARCHIDUQUE LUIS SALVADOR, «Costumbres de los mallorquines», *Artesanía y Folklore*, Palma de Mallorca, 1955, pág. 12. En el campo mallorquín se arrojaban unos polvos negros, sacados del fruto de la *enea* («bova») y harina (*op. cit.*, pág. 122).

[48] C. CABAL, *Contribución...*, IV, págs. 190-92.

[49] V. RISCO, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.*, págs. 170-71. Omito la referencia a usos introducidos más modernamente.

hecha de caña se llamaba «cichoto» o «cichote», y el día indicado o permitido para echar agua a las muchachas con ella era el domingo de Sexagésima, pero luego había una batalla entre mozos y molzalbetes, llevando el agua incluso en calderos. Sin embargo, eran los sitios más abundantes en ella, tales como pozos y presas o los caudales de molinos, etc., los que se escogían para llevar adelante el juego más que pesado [50].

En pueblos del occidente de Andalucía, como Rociana (Huelva), tanto los jeringazos como la colocación de cencerros, etc., a gatos y perros, ha durado hasta el momento en que se ha suprimido el Carnaval [51].

Pedreas

Las pedreas galantes de las que habla Zabaleta en el pasaje ya citado se hallan atestiguadas en textos del siglo XVI y en textos del XIX; en unos y otros se les da el mismo carácter, y se habla de los «huevos de olor» como objetos principales en la pedrea. Hay informes que mencionan otros, tales como las peladillas.

Henrique Cock, con relación al Carnaval de 1585, dice: «Es en España la costumbre que van en máscaras por las calles diciendo coplas y cosas para reír, echando huevos llenos de agua de olores donde ven doncellas en las ventanas, porque ésta es la mayor inclinación de los desta tierra, que son muy deseosos de luxuria, y ansí, quitándose el freno, van estos tres días ansí caballeros como çiudadanos a caballo y a pie diciendo las coplas que saben donde piensan remediar sus coraçones del amor y aguardan el galardón de sus trabajos» [52].

El tantas veces citado Correas, al comentar el refrán mejicano de «Peladillas por Antruejo», dice también que era costumbre propia de Carnaval tirar agua de olor metida en huevos a las damas [53]. En la ciudad de Tudela de Navarra, como en otros muchos puntos de la

---

[50] Antonio Fraguas y Fraguas, «Máscaras y sermones de Carnaval en Cotobad», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, II, 1946, págs. 440-41.

[51] Según informe de doña María del Robledo Márquez, del 30 de noviembre de 1949.

[52] H. Cock, *Relación del viaje hecho por Felipe II en 1585...*, cit. página 38. Da éste y otros pormenores en la parte que corresponde a la estancia en Zaragoza. Unas canciones burlescas de Carnaval de Lope de Vega al acto primero de *La buena guarda*, que hacen soliviantar al sacristán Carrizo: canciones sobre aldeanos, barberos, mujeres de sastre, de letrado, para ser bailadas, *Obras de Lope de Vega*, XII, BAE, CLXXXVII (continuación), págs. 54, *b*-55, *a*.

[53] Gonzalo Correas, *op. cit.*, pág. 388, *b*.

misma provincia y en Aragón, a las máscaras les llaman «cipoteros». El Carnaval en ella, a mediados del siglo XIX, era una festividad galante. Los caballeros, disfrazados y bien provistos de toda clase de dulces y armados con una bota de vino henchida de aire y colgada de un palo, salían a la calle, y con su dulce carga apedreaban a las damas que salían a los balcones, usando de la bota para espantar a los muchachos y gañanes que les seguían. Esta pedrea, aunque fuera de confituras, ocasionaba males, por lo que los alcaldes la prohibieron en varias ocasiones, pero los tudelanos no hicieron caso de la prohibición [54]. Ya se verá cómo en Madrid fue objeto de prohibiciones continuas, que no surtieron efecto, hasta que en nuestros días se acabó el Carnaval. Otras ciudades, como Sevilla o los pueblos de Andalucía en general, tenían los mismos usos. Blanco White lo indica [55]. Y las prohibiciones, excusado es el decirlo, se fundaban en que a veces los jeringazos de agua, los naranjazos, los lanzamientos de salvado o de ceniza, originaban riñas, discusiones, y de ahí se pasaba a mayores, llegando a veces a ocasionar muertes [56].

Bramaderas y zumbaderas

Se ha hablado también de latas, cencerros y otros artefactos para meter ruido, pero al lado de ellos se debe recordar un artefacto de aire más misterioso. En efecto, uno de los juguetes más curiosos del folklore infantil es la bramadera, zumbadera o zumba que el viejo *Diccionario de autoridades* de 1726 define así: «Instrumento que se

---

[54] Basilio Sebastián de Castellanos, «De las costumbres españolas. De la fiesta y prácticas del Carnaval, y del burlesco entierro de la sardina», en *Museo de las Famlias,* V, Madrid, 1847, pág. 39.

[55] *Letters from Spain,* pág. 238-39: «... playing all manner of tricks on the unwary, such as breaking egg-shells full of powdered tale on the head, and throwing handfuls of small suger-plums on the ladies, wich they repey with besprinkling the assailants with water from a squirt.»

[56] «Estos primeros días de la semana pasada, con ocasión del agua, salvado y otras cosas que se tiraban, hubo en un día tres muertos; obligaron otros desmanes a que se pregonase, con grandes penas, nadie tirase cosa alguna que pudiese ser ocasión de pesadumbre, poniendo a los hombres que tirasen papelones de ceniza, naranjas, etc., quinientos ducados de pena, y a las mujeres tres años de destierro. A los que vendían huevos de olor y de confites y otras cosas de este jaez, cien ducados de pena, y a los que los tirasen, doscientos, con que se ha quitado mucho ruido del que solía haber, ayudando a esta observancia grandemente la vigilancia de los alcaldes y alguaciles que han ido por varias partes de Madrid visitando las calles y llevando a la cárcel a quien se excedía de lo mandado.» Carta del padre Sebastián González, fechada en Madrid, a 29 de febrero de 1645, en «Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648», VI, en *Memorial Histórico Español,* XVIII, Madrid, 1864, págs. 34-35.

forma de un cordel, de una vara de larga, poco más o menos, y en él atada una tablita, con la cual los muchachos suelen jugar, moviéndole en el aire en redondo, y del zumbido que resulta del aire agitado procede una especie de bramido fuerte, por el qual se llamó este instrumento bramadera.» La definición no es muy buena como tal, pero es gráfica. El mismo *Diccionario* dice también que los pastores usan este mismo instrumento para llamar y guiar al ganado [57].

El nombre de bramadera es equivalente al de «bull-roare» que usan los ingleses y que se popularizó por obra de las investigaciones etnológicas de comienzo de siglo. En la zona de Alava a este juguete le llaman «furrunfarra», por onomatopeya también acaso, y tiene una forma particular curiosa [58]. Pero lo interesante ahora es que en muchas partes de España este instrumento se haya usado, sobre todo, en la época del Carnaval precisamente.

Por ejemplo, el padre César Morán dice, refiriéndose a una parte considerable del antiguo reino leonés y hablando de tal instrumento, al que por allí se le conoce generalmente con el nombre de «bufón»: «En León, Zamora y Salamanca se utilizan también estos instrumentos... Se les conoce con los nombres de bufones, cerrungas, fungones, zumbaderas, zuafones y fungarratos. Todas son denominaciones onomatopéyicas alusivas al ruido que producen. Hoy, en estos países españoles no sirven más que como entretenimiento de muchachos, y no tienen significación ninguna. En las montañas de León se usan principalmente en los Carnavales, que es cuando salen a relucir muchos recuerdos arcaicos, primitivos, que duermen en el seno de la tradición. Es fácil que también por aquí, hace algunos miles de años, creyesen que el ruido misterioso de estos bufones era producido por alguna divinidad oculta» [59].

En las colecciones del padre Morán que se conservan en el Museo del Pueblo Español hay varios objetos de estos.

Juegos con ollas

Aparte del columpiarse y el mantear peleles, son propios del Carnaval una serie de juegos que en otra época del año no se hacen o hacían. Las muchachas, por ejemplo, ya en el siglo XVI y en el siguiente jugaban al de «caza la olla» o «cata la olla», que Covarru-

---

57 *Diccionario histórico de la lengua española,* ii, Madrid, 1936, pág. 337, *b,* s. v. «Bramadera».

58 J. M. de Barandiarán, «Breve historia del hombre primitivo», en *Anuario de Eusko Folklore,* 1931, XI, pág. 6, fig. 1, III, núm. 7.

59 César Morán, «Datos etnográficos», en *Sociedad de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y memorias,* X, Madrid, 1931, págs. 204-05 (de las Memorias, III).

bias describe así: «Es vn juego muy ordinario, que se juega entre las moças, por el tiempo de carnabal, carnestolendas o antruexo. Sientase vna en vn puesto en medio de la plaça, y a esta llaman la olla de la miel, guardala otra moça y tienen las dos los cabos de vna soga larga, las demas llegan a catar la olla, y danle vn buen porraço, corre tras ella la guarda, y si la alcança a darle palmada no soltando la soga, se viene a poner en el puesto, y la que era olla queda por guarda. Está corrumpido el vocablo, que avia de dezir cata la olla, y dizen comunmente caça la olla: en Griego se llama χυτρίνδα, chytrinda, de χύτρος, chytros, olla» [60]. En Galicia, el domingo, lunes o martes de Carnaval se juega o jugaba a las ollas. Consiste este juego, no en representar, como en el anterior, una persona a la olla, sino en lanzarse unos a otros pucheros que se han de recoger en el aire, para que no se quiebren al caer al suelo. Aquel que torpemente los deja caer paga una multa [61].

En Extremadura, a juego semejante le llaman precisamente «antrojar» (de antruejo), porque se divierten los mozos y mozas con él en los tres días del Carnaval actual. «Consiste en ponerse los niños o jóvenes, alternando los sexos, formando círculo y a cierta distancia unos de otros, y enviarse uno a otro un cántaro u otra vasija de barro cocido, que va dando vuelta al corro. Todos procuran recogerlo en el aire para que no se rompa. Cuando alguno, por descuido o exprofeso, lo deja caer y se rompe, los demás cogen los tiestos y salen tras él con objeto de ponérselos en la cabeza. gritando: '¡Ponerle la montera, ponerle la montera!' Sacan después otra vasija y sigue el juego. En Villafranca de los Barros le llaman *montear*» [62].

En la misma región también se juega en Carnaval al «toro de soga», que es variante del descrito por Covarrubias, juego complicado que el señor Hernández de Soto describe así: «Unos cuantos jóvenes o niños de ambos sexos atan una soga larga por las puntas, y, cogiéndose a ella, forman un círculo, dentro del cual se encuentra uno de los jugadores, que es el *toro*. Si éste es niño, tiene que coger a una

---

[60] COVARRUBIAS, *Tesoro...*, fol. 168, vto. de la ed. de 1611, s. v., «Caçalaolla».

[61] E. CARRÉ ALDAO, *Prácticas y costumbres*, en *Reino de Galicia*, tomo I de la *Geografía general del reino de Galicia*, Barcelona, s. a., pág. 751. Para comparar léase, en efecto, el artículo χυτρίνδα de MAU en la *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, de PAULY-WISSOWA, t. III, vol. VI, Stuttgart, 1899, columnas 2528-2529. V. RISCO, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.*, pág. 174. Indica que en Orense era juego propio del «Domingo corredeiro», en que se corría el gallo también. Pero así como el segundo —del que luego se habla bastante— era juego de hombres o muchachos, el primero era de mujeres o muchachas tan sólo.

[62] SERGIO HERNÁNDEZ DE SOTO, «Juegos infantiles de Extremadura», en *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*, II, Madrid, 1884, páginas 176-77, núm. 34 (el informe es de Zafra).

niña, o viceversa. El que está dentro procura coger a otro que esté descuidado, porque el que se percata de ello huye. Hay veces en que todos se ponen de acuerdo para tener a un jugador dentro del círculo largo espacio de tiempo, en cuyo caso dicen: 'Torito, para toda la tarde.' Esto es un poco peligroso, porque cuando va a coger a uno, éste huye, y los que están al lado lo imitan, temiendo ser cogidos; sueltan la soga en un gran trecho, y ésta, cayendo a los pies del toro, lo expone a caer de cabeza. Para evitar este peligro, se ponen alternando los dos sexos, y así, si es la niña la que está dentro, sólo huyen los niños, y las niñas cuando es varón el que persigue. Cuando son jóvenes los que juegan, como los días son de bromas y permiten ciertas libertades, hacen entrar en el círculo a todo el que pasa por la calle, sin respetar sexo ni edad. Para ello, si la calle es ancha y el transeúnte viene por la acera, él o la que está dentro, *pide soga,* en cuyo caso, los de la parte opuesta al que pasa avanzan para facilitar el acceso del *toro a la acera.* Este juego es de tarde» [63].

«Paralelismo» y «vestigios»

Todas estas actuaciones, desde el columpiarse hasta hacer ruido con las zumbaderas, pasando por las persecuciones de animales, las pedreas, golpes, manteamientos, etc., se han querido explicar a la luz de ciertas investigaciones comparativas y se ha querido demostrar también que, bajo la capa de la alegría carnavalesca, se realizaban ritos de expulsión y de persecución de males, por una parte, y ritos de fertilidad, por otra. Aunque hoy estas expresiones parezcan mucho más vagas que hace sesenta años, conviene examinarlas.

Los etnólogos y folkloristas del siglo pasado y comienzo de éste ya allegaron, pues, hechos de los que entonces se llamaban *paralelos,* y que, de una forma u otra, constituyen un material de apariencia inquietante. Recordemos algunos casos:

I. Sea el primero el de la zumbadera. Este objeto, en pueblos muy primitivos actuales y entre los griegos, estuvo relacionado directamente con formas de culto de carácter misteriosófico. No otra cosa sino bramaderas o zumbaderas son las *churingas* de Australia, usadas en ritos secretos, que pueden ser de madera o de piedra, y cuyos equivalentes se han querido ver en algunos de los «cantos azilienses». Su uso en los misterios griegos fue también evidente: este objeto, al que los griegos llaman ῥόμβος («rhombos»), tuvo también en la Antigüedad un carácter mágico, usándose en adivinaciones de carácter erótico [64].

---

[63] Hernández de Soto, *op. cit.*, págs. 177-78.

[64] Le dedicó ya su atención Andrew Lang, «The bull-roarer», en *Custom*

Por una razón u otra, la bramadera se utilizó en Carnaval, de modo paralelo a como en otras fiestas cercanas se usan las carracas o las zambombas [65].

II. Sea el segundo caso el de la costumbre de columpiarse. De ella se han ocupado Frazer, Leopold von Schroeder y otros. Parece que en Calabria, era el día de Navidad particularmente, cuando las muchachas se columpiaban, considerándolo como un acto de devoción. En Grecia, los aldeanos de Kouxun se columpiaban el día de San Jorge, y en otros pueblos, en distintos días de la Pascua de Resurrección. Los estonianos se columpiaban el día de San Juan. Al balanceo se le han asignado virtudes diferentes. En la antigüedad clásica, el columpiarse era propio de determinadas festividades, como expiación de suicidios, producidos por ahorcamiento, por un lado, y por otro, contribuía a fertilizar la tierra y hacer que nazcan las plantas. La observancia de la costumbre en Navidad, a partir de esa fecha y en el solsticio de verano ha hecho pensar que también el columpiarse podía estar en relación con ritos solares [66].

III. Recordaremos en tercer lugar el hábito de colocar en las casas colgando a los peleles, que se manteaban luego o se destruían de otra forma. La asociación de esta costumbre con ritos y costumbres romanos data de antiguo. «Ponían (los romanos) —decía Rodrigo Caro— los dominguillos delante, para que, incitados los toros, embistiesen contra ellos, uso que aún se conserva en nuestras fiestas de

---

and mythe, Londres, 1885, págs. 29-44. Después, FRAZER, *The Golden Bough,* part. V, «Spirits of the Corn and of the Wild», I, págs. 106-09, como utilizado para procurar el crecimiento. Ampliamente trató de él R. PETTAZZONI, *I misteri, saggio de una teoria storico-religiosa,* Bolonia, 1924, págs. 1-40. Sobre su uso en la práctica mágica, A. S. F. Gow, «ΙΥΓΓΣ ΡΟΜΒΟΣ turbo», en *The Journal of Hellenic Studies,* LIV, 1934, págs. 1-13. Otras referencias, R. BATTAGLIA, «Sopravivenze del rombo nelle provincie Venete», en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* I, 1925, págs. 190-217.

[65] Tanto en nuestro país, como en Holanda y Alemania, se usa la zambomba navideña, mientras que en Italia se empleaba en diversiones veraniegas o en fiestas de vendimia. La explicación de estas especializaciones es difícil de dar. Respecto al origen de la zambomba, HENRY BALFOUR, «The Friction-Drum», en *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* XXXVII, 1707, págs. 67-92, decía que su introducción en Europa es reciente y negaba su relación funcional con la bramadera, que había defendido el doctor J. D. E. SCHMELTZ.

[66] La mayor abundancia de textos la suministra FRAZER, *Swinging as a magical rite,* en «The Golden Bough», part. III, «The Dying God» ,págs. 277-85. LEOPOLD VON SCHROEDER, *Arische Religion,* II, Leipzig, 1916, pág. 71. Advertiré, por último, que en las fiestas que en Marruecos vienen a corresponder al Carnaval, la «Axura», se suelen colocar unas grandes ruedas de las que penden columpios en que los chicos se recrean: E. LAOUST, «Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du Haut et de l'Anti-Atlas», en *Hespéris,* I, París, 1921, pág. 291, nota 1. La lámina XI representa una instalación semejante fotografiada en Rabat.

toros. Ya vuestras mercedes saben que estos dominguillos son unas figuras de soldados con sus lancillas, y a veces los visten de colorado: a las tales figurillas o dominguillos llamaron los romanos prima pila o pilas»[67]. «Pilae» eran, en efecto, los muñecos o *peleles* que los esclavos ponían durante las fiestas llamadas «Compitalia», mientras que los libres colocaban otros denominados «maniae»[68]. Se creía que aquel día los espíritus de los muertos, «larvae» y «lares», andaban libres y que, encontrándose a una de estas figuras, no intentaban penetrar en hogares, etc., para apoderarse de las personas, como lo hacían en caso de no hallarla. Se creía también que estos muñecos (colocados asimismo en honor de la madre de los espíritus, Mania, en el mes de mayo) habían reemplazado en ciertos sacrificios a antiguas víctimas humanas. Las Compitalia, que no eran «feriae stativae», pero sí propias del período que va del 17 de diciembre al 5 de enero, sobre todo, las celebraban las gentes del campo en las encrucijadas y puntos de unión de los terrenos labrantías («compita»), donde solía haber altarcillos consagrados a los «lares compitales» justamente[69]. Cierta semejanza con las Saturnales en el trato que entonces se daba a los esclavos[70] y la costumbre referida de colocar muñecos hicieron que se asociaran con usos carnavalescos. Mas aun cabe recordar que también se llamaban «maniae», al parecer, a unos panes que se hacían en Aricia en forma de seres humanos y que se debían comer, como veremos que se comen algunas representaciones de Carnaval[71]. Aun cabe establecer otras similitudes, por no hablar de «paralelismos». Un escritor español del Renacimiento habría llamado «vestigios» a las semejanzas reales o posibles entre paganos y hábitos usuales entre los cristianos de su época[72]. La expresión es útil, usándola

[67] RODRIGO CARO, *Días geniales o lúdricos...*, pág. 36, con abundantes referencias. La más importante de MARCIAL, II, 43, 5. COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, pág. 481, de la ed. de 1943, fol. 325 vt., de la de 1611, dice algo parecido.

[68] El texto esencial es uno de FESTO, págs. 121-239, de la ed. de C. O. Müller. Cfr. FRAZER, *The Golden Bough*, part. V, «Spirits of the Corn and of the Wild», II, pág. 95, nota 1. Otro texto importante es el de MACROBIO, Sat., I, 7, 34-35.

[69] W. WARDE FOWLER, *The Roman Festivals*, págs. 279-80, y artículo «Compitalia», de WISSOWA, IV, Stuttgart, 1901, cols. 791-92.

[70] DIONISIO DE HALICARNASO, *Antiq. rom.*, IV, 14.

[71] El texto de FESTO, también, ed. C. O. Müller: «et Ariciae genus panni fieri; quod manici appelletur» (págs. 182, 129, 145), dio pie a una larga disertación de FRAZER, *The Golden Bough...*, part. V, «Spirits of the Corn and of the Wild», II, págs. 94-108.

[72] Es curioso advertir que fray Bartolomé de las Casas que, precisamente, encontraba muchos «vestigios» de ritos paganos, romanos, en ciertas fiestas cristianas como la del Obispillo y otras, al hablar de las *Compitalia*, traduzca la palabra «pilae» por «muñeco» simplemente, sin recordar otras expresiones romances españolas. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Apologética historia de las Indias*, cap. CLXIV, en *Historiadores de Indias*, I, NBAE, XIII, Madrid, 1909, pág. 436, *b*.

de modo limitado, como todas [73]. Acaso alguno de los humanistas antiguos tenía un sentido de la etnografía mucho mayor que los etnólogos con pretensiones científicas del siglo XIX que hablaron de paralelos etnográficos y que acuñaron conceptos a granel.

La idea del paralelo etnográfico implica, por ejemplo, el desenvolvimiento de rasgos culturales similares en áreas que no se hallan conectadas, o la de una evolución unilineal de todas las culturas que pasan por los correspondientes estadios paralelos. Una y otra idea me parecen inútiles, por lo abstractas, ante la realidad de un hecho histórico tan concreto como es el Mundo Antiguo y la difusión de otras formas aún más claras de culto cristiano. Que el Carnaval ha podido absorber algunas formas de cultos paganos es evidente; que lo haya hecho con arreglo a ciertos de los conceptos generales acuñados por los etnólogos es más que problemático.

[73] «La aparición en los disfraces de Carnaval de ciertos elementos unas veces es de significación problemática también, otras no. Quiero ahora recordar cómo en Ataun (Guipúzcoa) los mozos, al disfrazarse en aquel período, colocan sobre los pantalones blancos que llevan unos trozos de tela recortados, en forma de mano, que recuerdan de manera notable las siluetas de manos que aparecen en las cuevas prehistóricas del paleolítico y que se han interpretado como muestras de confirmación en tratados, lo cual me parece sospechoso y muy poco probable», HUGO OBERMAIER, *El hombre fósil*, 2.ª ed., págs. 140-42; BARANDIARÁN, «Breve historia del hombre primitivo», en *Anuario de Eusko Folklore*, 1931, t. XI, fig. 1, III, 5.

CAPITULO IV

EL GALLO DE CARNESTOLENDAS

Salvado, harina y ceniza

Dos actos muy característicos del Carnaval, el de correr gallos, y el de arrojar harina y salvado, se encuentran en otras fiestas del año, sobre todo el primero; en cuanto al segundo, parece que ha de relacionarse con lo que se hacía con ocasión de festejos de boda, en los que no hay que olvidar tampoco que salían máscaras de aspecto tradicional, como «zamarrones» y «botargas».

En la pequeña corte que tenía en Jaén el condestable Miguel Lucas de Iranzo, allá por los años de 1464, una de las diversiones del Martes de Carnaval consistía en que los hortelanos organizaban un gran torneo de calabazas, «dándose con ellas hasta que no quedara ninguna sana»; después hacían una comilona [1].

El archero Cock consideraba que el arrojarse harina, nieve en los sitios fríos y naranjas en Andalucía era propio de la gente baja [2]. Ya se ha visto antes que lo de arrojar salvado es en Galicia cosa propia del Domingo de Septuagésima, que se llamaba «Domingo fareleiro» por lo mismo. Los mozos llevaban sacos de salvado y aun de harina para echárselo a las mujeres, sobre todo a las mozas. También se utilizaban fuelles para arrojarlo. A veces, el salvado era sustituido por la ceniza, «borralla», habiendo máscaras que se llamaban «borralleiros» por ir cargadas de esta sustancia [3].

---

[1] *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo* (crónica del siglo XV), ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1940, pág. 164.

[2] H. Cock, *Relación del viaje hecho por Felipe II en 1585, loc. cit.*, página 38: «La gente baxa, criados y moças de servicio, echan manojos de harina unos a otros en la casa cuando pasan, o masas de nieve, si ha caído, o naranjas en Andalucía mayormente, donde hay cantidades dellas. En algunas tierras exhiben espectáculos por las calles, como he visto hacen los estudiantes en Salamanca.» Es posible que estas palabras últimas se refieran a las corridas de gallos y a la elección del «rey de gallos».

[3] V. Risco, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.*,

Según me comunicó hace años don Jesús Argüeso, en Rabanal del Camino, pueblo de la Maragatería, en Carnaval salían, hace cuarenta años todavía, unas máscaras que arrojaban harina; otras, en cambio, arrojaban ceniza que llevaban en un saco, y una especial se tomaba el trabajo de recoger todas las hormigas que podía y las echaba en la hora del baile al suelo, para que subieran por las faldas de las mujeres y molestaran. Don Antonio Flores, describiendo las costumbres carnavalescas de los barrios bajos de Madrid, a mediados del siglo XIX, dice: «Una joven graciosa se para detrás de un caballero y le toca en el hombro con un guante henchido de harina que lleva atado al extremo de un bastón...» [4]. Más adelante recogeré un informe sobre cómo se celebraba el Martes de Carnaval en Viana del Bollo (Orense), en que se ve la importancia que tenía esto de echar harina y salvado. Otro tanto se puede decir del arrojar huevos, a que Calderón se refiere, asimismo, en el entremés citado [5].

---

pág. 166. Entonces se hacían otras bromas como tiznar las caras con hollín, etcétera, ver pág. 167.

[4] ANTONIO FLORES, *Tipos y costumbres españolas...*, págs. 81-82.

[5] Pág. 50. Del lanzamiento de trigos en fiestas de cosecha y en bodas habré de ocuparme en otra ocasión. Pero ahora recordaré esto. En cierto romance artístico con pretensiones arcaizantes se dice lo que sigue, describiendo las bodas del Cid:

> Por las rejas y ventanas
> arrojaban trigo tanto
> que el rey llevaba en la gorra,
> como era ancha, un gran puñado;
> y a la humildosa Jimena
> se le metían mil granos
> por la marquesota al cuello.

Romancero selecto del Cid, con un prólogo de don MANUEL MILÁ Y FONTANALS, Barcelona, 1884, págs. 57-58. Hacia finales del pasado siglo tuvo ocasión Joaquín Costa de anotar la costumbre en La Mancha, y dice: «En algunas poblaciones, por ejemplo, en Alcázar de San Juan, persevera la costumbre de arrojar puñados de trigo a la recién casada en el tránsito de la parroquia al domicilio de los padres del desposado.» JOAQUÍN COSTA, «Los desposorios en La Mancha», en *Derecho Consuetudinario y Economía Popular de España,* II, Barcelona, 1902, pág. 175. En la comedia de TIRSO DE MOLINA *La mejor espigadera,* aunque está basada en un tema bíblico, hay varias canciones populares castellanas de cosecha y, entre ellas, una curiosísima:

> Está sí que se lleva la gala
> de las que espigaderas son:
> ésta sí que se lleva la gala,
> que las otras que espigan non.
> Viertan todos trigo
> sobre la cabeza
> digna de coronas
> de la espigadera.

El huevo, por otra parte, debía de tener un significado particular. Algo después de Carnaval, en la Pascua Florida, en Torremocha (Cáceres) se celebra la fiesta de «la Pica». Se reúnen en las afueras bandas de mozos y muchachas, llevando cada uno varios huevos en la mano. Los mozos persiguen a las mozas que más les agradan hasta que hacen chocar un huevo con otro, y así se emparejan para sus danzas y diversiones posteriores [6]. Actos semejantes vemos celebrarse también en las fiestas de cosecha.

El «rey de gallos» en la literatura clásica española

El juego más característico de chicos y mozos por Carnaval es el del gallo, sin embargo. Son abundantes los textos de la literatura clásica española que hablan de este juego y del personaje estrechamente relacionado con él: «el rey de gallos».

Quevedo, en su *Kalendario nuevo del año y fiestas que se guardan en Madrid,* fija la fecha de la festividad:

> Tras quesadilla y roscón,
> el gallo, en Carnestolendas,
> hace, al revés de San Pedro,
> llorar lo que no se niega [7].

Góngora escribió un romance sobre la corrida de gallos, que cita en otro al decir que son suyos:

> El de Marina de Orgaz,
> y el de por Dios Señor Pedro,
> y el de corramos un gallo,
> y el de baratas las vendo [8].

Pero donde hace una mención más conocida es en la bonita poesía que comienza «Hermana Marica...», donde dice el muchacho:

> ... y una caperuza
> con muchas almenas:
> pondré por penacho

Comedias de Tirso de Molina, t. I, NBAE, Madrid, 1906, pág. 342, *b* (jorn. III, esc. XIX). Sirvan estos datos puestos en nota como introducción a nuestro futuro análisis.

[6] Ismael del Pan, «Observaciones a un apunte folklórico de Extremadura», en *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y memorias,* I, Madrid, 1921, pág. 55 de las actas.

[7] *Obras de don Francisco de Quevedo Villegas,* III, de Amberes, 1699, pág. 321 (musa VI, romance LXXIX).

[8] C. Pérez Pastor, *Bibliografía madrileña,* parte II, de 1601 a 1620, Madrid, 1906, pág. 78, núm. 891.

las dos plumas negras
del rabo del gallo
que acullá, en la huerta,
anaranjeamos
en Carnestolendas [9].

Por este verso podrá deducirse que los chicos eran los que corrientemente celebraban la fiesta, apedreando a un gallo con naranjas.

Vicente Espinel habla de la festividad de correr gallos así, tratando de las condiciones que debe tener el maestro en general, que ha de ser de buena condición, aunque sin caer en debilidades: «... no haciendo lo que yo vi hacer a un pedante, maestro de un gran caballero, niño de muy gallardo entendimiento, hijo de un gran príncipe, que habiendo concertado con otros sus iguales en edad y calidad un juego de gallos, día de Carnestolendas, salió también el bárbaro pedante con su capisayo o armas de guadamecí sobre la sotana, con más barbas que Esculapio, diciendo a los niños: 'Destrorsum heus sinistrorsum', y desenvainando su alfanje de aro de cedazo, descolorido todo el rostro, iba con tanta furia contra el gallo como si fuera contra Morato Arráez, diciendo a graves voces: 'Non te peto, piscem peto, cur me fugis, galle?' De la cual pedantería él quedó muy ufano y contento, y los que le oyeron llenos de risa y burla» [10]. El carácter escolar de la fiesta aparece muy claro en el conocido texto de la *Vida del gran tacaño,* de Quevedo, en el que hay referencia también al personaje principal de ella: al «rey de gallos»: «Llegó (por no enfadar) el tiempo de las Carnestolendas, y traçando el Maestro de que se holgasen sus muchachos, ordenó que huviesse Rey de gallos. Echamos suertes entre doze señalados por él, y cúpome a mí. Avisé a mis padres, que me buscasen galas. Llegó el día, y salí en un cavallo ético y mustio; el qual, más de manco, que de bien criado, iva haziendo reverencias. Las ancas eran de mona, muy sin cola; el pescueço, de camello y más largo; la cara no tenía sino un ojo, aunque obero. Echávansele de ver las penitencias, ayunos y fullerías del que le tenía a cargo en el ganarle la ración. Yendo, pues, en él, dando bueltas à un lado y à otro, como Fariseo en passo y los demás niños todos adereçados tras mí, passamos por la plaça...» [11].

Mención hace del engalanado rey de gallos Mateo Alemán en el capítulo VIII del libro II de la *Primera parte de Guzmán de Alfarache*, cuando hace contar a éste cómo compró un traje elegante y se paseó por Toledo, visitando las capillas de la catedral: «Visité las capillas donde acudía más gente, hasta que vine a parar entre los dos

---

[9] *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII,* I, BAE, XXII, 1854, página 259, *b,* romance LXIII.

[10] VICENTE ESPINEL, *Vida de Marcos de Obregón,* ed. cit., I, págs. 129-30.

[11] *Obras de don Francisco de Quevedo Villegas,* I, Amberes, 1699, pág. 347.

coros, donde estaban muchas damas y galanes. Pero yo me figuré que era el rey de gallos y el que llevaba la gala» [12].

Cita, asimismo, al «rey de gallos» el autor aragonés que hizo el llamado *Quijote* de Avellaneda. Dice en éste Sancho, al principio: «... y yo me quedé tras todo eso sin ser rey ni roque: si ya estas Carnestoliendas no me hacen los muchachos rey de los gallos» [13].

De estos textos no se puede deducir gran cosa acerca del carácter de la fiesta y de sus fases. Hay un baile de Quiñones de Benavente, al que ya me he referido, que trata de la misma y que, considerado, complica aún más nuestro desconocimiento. Sale un maestro que dice refiriéndose a sus discípulos:

> En asomando á San Blas
> las madres Carnestolendas,
> unos gallos les encajo,
> aunque sus padres no quieran.
> Cien niños á real y medio
> reparto para la fiesta;
> los gallos cuestan seis reales
> y lo demás se me pega [14].

El maestro se refiere también a la elección de un «cardenalito», y en una acotación se da idea de cómo aparecían los muchachos que jugaban a los gallos: «Salen al sol de atabalillos todos los que hubiere en caballitos de caña, vestidos de papel, con cañas y rehileros en las manos, y uno vestido de niño con mantillas y babador y dijes, tocadero en la cabeza, y una mujer vestida de cardenalito echando la bendición» [15]. Una persona hacía a veces de «gallo», pues el gracioso, que es maestro, dice:

> yo tengo de ser el gallo
> porque se cumpla el refrán,
> que cada gallo canta
> en su muladar [16].

---

[12] MATEO ALEMÁN, *Primera parte de Guzmán de Alfarache,* ed. cit., pág. 233.

[13] *Vida y hechos del ingenioso hidalgo D. Quixote de la Mancha.* Contiene su cuarta salida y la quinta parte de sus aventuras. Por el licenciado ALONSO FERNÁNDEZ DE AVELLANEDA, natural de Tordesillas, I, Madrid, 1805, pág. 5, part. V, cap. I.

[14] LUIS QUIÑONES DE BENAVENTE, *Baile de los gallos,* en *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII,* I, vol. II, Madrid, 1911, pág. 829.

[15] *Op. cit.,* pág. 830.

[16] *Op. cit.,* pág. 830. En la anotación final al entremés de *Las Carnestolendas,* de CALDERÓN, se ve cómo aparecían los muchachos en el juego: «Salen damas con cañas y banderillas de papel, coronas y capotillos pintados, como muchachos que van a los gallos, y con varios instrumentos de la pandorga...» *Comedias,* IV, en BAE, XIV, pág. 635, *b.*

Y se quita la ropa y aparece vestido de gallo.

Por textos semejantes vemos, sin embargo:

1.° Que en el período de Carnaval los muchachos tenían una fiesta especial, organizada por los propios maestros.

2.° Que se elegía a suertes uno llamado «rey de gallos», al que engalanaban, y que salía a la cabeza de los demás.

3.° Que así organizados, «anaranjeaban» o mataban un gallo con un instrumento punzante.

La costumbre infantil parece que ha existido, y existe aún, entre gente mayor también. Hay en *La Celestina* el refrán «como piedra a tablado» [17], que el maestro Gonzalo Correas comenta así: «Usa éste la Celestina diciendo que iban bodigos a su casa espesos como piedras a tablado, y porque muchos no entienden aquella comparación es bien declararla. Solían los caballeros levantar un tablado para ejercitarse en él tirar bohordos, como se refiere en muchos romances viejos, y en aquellos de los Sietes Infantes de Lara, y otros del rey don Fernando de León. El tablado era un madero alto, derecho como un huso, hincado en el suelo, y en la parte alta puesto un tablamento cuadrado u ochavado como castillejo, casi como el que se pone en Salamanca sobre la picota en las fiesta de toros; a imitación de esto, también levantaban otros tablados los labradores en regocijos suyos de a pie, y en el castillejo metían un cántaro, y dentro del cántaro, un gallo vivo, y su fiesta era que elegían un rey, y sus duques, y condes, y reina, y duquesas, y condesas, de las honradas del lugar y mozas; que con esta llaneza se trataron los pasados. El día postrero de los que duraba el reinado salían a la plaza o campo donde estaba levantado el tablado, y el rey tiraba el primero una naranja, luego sus príncipes, después todo el pueblo, con piedras, procurando cada uno derribar el tablado, y quebrar el cántaro, y el gallo era del que le quebraba; por este tiraban muchas hasta derribarlo, y a este uso fue dicha la comparación, y se usa hoy día a la banda de Ciudad Rodrigo y León» [18]. No creo que la costumbre aldeana se derive de la caballeresca, sino que está ligada con la elección infantil del «rey de gallos» y su corte, con el «anaranjeamiento», pedrea, etc., del gallo. El folklore moderno creo que confirmará en el ánimo del lector la exactitud de esta opinión; aquí se ha de advertir que en la época de apogeo del valimiento del Conde-duque de Olivares en el mismo Palacio se celebraba la corrida del gallo de Carnestolendas [19].

---

[17] *La Celestina*, ed. Julio Cejador, II, Madrid, 1913, pág. 49, acto IX.

[18] Gonzalo Correas, *Vocabulario de refranes...*, págs. 120, *b*-121 *a*.

[19] Se desprende de una carta escrita por Francisco Vilches al padre Rafael Pereyra, fechada en Madrid, a 28 de febrero de 1634, en la que hay este pasaje: «El marqués de Oropesa se desposa hoy con la hija del de Alburquerque; y halláronse los reyes al desposorio, después de haber corrido los gallos

Corridas de gallos en Madrid durante la primera mitad del siglo XIX

Don Basilio Sebastián de Castellanos, en un artículo sobre el Carnaval, proporciona datos puntuales sobre la corrida de gallos carnavalesca en su tiempo.

En Madrid y otros pueblos consistía «en atar una cuerda de uno a otro extremo de la calle, o entre dos palos separados, y colgar de ella uno o más gallos; hecho así, las mozas y los mozos se vendan por turno los ojos, y con una espada o espadín se dirigen al gallo; si le dan en la cabeza, el gallo es suyo, y si yerran o dan el golpe en vago, el torpe paga una multa señalada de antemano, que en muchos pueblos de la Mancha se dedica para haber bien por las ánimas del Purgatorio, en otros a los pobres, y en los más para una merienda o francachela».

En la pradera del Canal de Madrid, Castellanos vio «correr gallos» enterrados, con el cuello fuera; uno, con los ojos vendados, debía acercarse a ellos y de un tajo degollar al que alcanzara. En la Alcarria vio correr los gallos sin venda, pero el corredor debía ir a una velocidad vertiginosa. En la provincia de Toledo se corrían los gallos a caballo, colgados de una cuerda. Eran famosas las corridas de gallos de Illescas, que se celebraban en la Plaza Mayor, y que se alternaban con juegos de sortijas y con el de la naranja a pie y a caballo [20].

Corridas de gallos en el siglo XX: de Villalba de la Lampreana (Zamora) y Calatañazor (Soria), etc.

Pero examinemos algunos informes modernos que nos darán luz, casi definitiva, sobre la fiesta.

Don Pedro Alvarez, escritor oriundo de la provincia de Zamora, tuvo la amabilidad de mandarme hace mucho los datos siguientes acerca de la fiesta de San Antón en el pueblo de Villalba de la Lam-

---

en el gallinero, donde hoy están. Las Carnestolendas se han celebrado como otros años.» «Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648», I, *Memorial histórico español*, XIII, Madrid, 1861, pág. 26.

[20] B. S. de Castellanos, «Costumbres españolas. De la fiesta y prácticas del Carnaval y del burlesco entierro de la sardina», en *Museo de las Familias*, V, Madrid, 1847, pág. 40. En el *Diccionario de la Lengua Española* de la Academia, Madrid, 1925, pág. 599, col. 3, hay definiciones semejantes del «correr gallos», s. v. «gallo».

preana (Zamora), que pueden contribuir a esclarecer la significación de la corrida de gallos: «Existe la costumbre —dice— de ceder el mando los quintos salientes a los entrantes. Los nuevos corren los gallos. Correr los gallos es colgarlos por las patas en una maroma que se tiende sobre un camino y se sujeta en dos varales asegurados en los ribazos; debajo del ave corren los quintos, jinetes en sendos caballos, pasando y repasando con inquietud de lanzadera debajo la maroma; el juego está en arrancarle la cabeza al espoleador del alba. Es un enredo bárbaro, pero lleno de sabor goyesco y popular. Los gallos descabezados a dedo los cenan después en la casa del quinto, al que le toca por suerte poner la vajilla y condimento para preparar la pantagruélica comilona. Por lo que afecta al santo, muy de mañana sacan su imagen a la puerta de la iglesia, y en una monumental bachila se recogen las ofrendas que hacen los devotos, consistentes en papadas de cerdo, solomillos, pies, orejas..., collares o rosarios de castañas, peras asadas, naranjas, higos... Antes de misa se pasean los caballos y borricos y se 'echa la relación', en la cual el recitante le cuenta al santo, en romance, los favores y disfavores que le ha hecho en el ganado, entreveradas estas pecuarias peripecias con sucesos picarescos acaecidos en el pueblo durante el año. A la salida de misa se subasta el contenido de la bachila, y el mejor postor lo lleva para incrementar su despensa.»

Si se tiene en cuenta el dato de que el Carnaval comenzaba, a veces, el día de San Antón, podemos incluir la descrita entre las fiestas carnavalescas. Es muy significativa la comida que se hace con las aves muertas y se puede comparar a la comida de las figuras de «Pedro Pérez», de que luego se hablará.

En Calatañazor (provincia de Soria) la fiesta se desenvuelve así: el llamado «jueves lardero», a la tarde, se reúne todo el vecindario en la plaza pública. Los chicos de las escuelas han hecho previamente una colecta para comprar un gallo, al que entierran quedando sólo la cabeza fuera. Con los ojos vendados y armados de un garrote, van los muchachos dando grandes golpes donde creen que está la cabeza del animal. El martirio de éste no concluye aquí. Cuélganlo luego de las patas en una cuerda que cruza la plaza, de la ventana de una casa a otra. Un muchacho se acerca al gallo con una hoz cortante y dice:

Este gallo que mal canta
tiene mala la garganta
de comer trigo y avena
en las cámaras ajenas.

Dicho esto, pretende descargar la hoz sobre el cuello del gallo, lo cual tratan de impedir los mozos, colocados en las ventanas, estirando o aflojando la cuerda.

Va pasando así cada chico, diciendo una copla. El matador dice:

Ya se te ha acabado, gallo,
el dormir con las gallinas
y el cantar por las mañanas
saludando al nuevo día.

«Después, con la cabeza del gallo en un palo, recorren los muchachos las casas del lugar, pidiendo la gallofa.» A veces piden en las aldeas vecinas, y con lo recogido hacen una gran merienda el Domingo de Carnaval [21].

Don Gabriel María Vergara recogió en La Higuera y otros pueblos de la provincia de Soria misma, unas coplas que cantan los niños de las escuelas cuando salen haciendo cuestación para celebrar la fiesta de «hacer el gallo» [22]. También recogió otras de Casarejos, asimismo en Soria, en las que se hace mención al «rey de los gallos»:

Hasta aquí hemos venido
con el Rey acompañados [23].

Y en las que se grita:

¡Viva el Rey!;
¡muera el gallo!,
con trescientos
de a caballo [24].

La costumbre de la elección la describe como Quevedo: «Las corridas de gallos escolares han seguido haciéndose hasta el siglo XX en algunos pueblos de Guadalajara; por ejemplo, en Alhóndiga se hacía el día de jueves lardero; en otros pueblos de la Alcarria, siempre en febrero.» De corridas de gallos de otras fechas no es cuestión hablar ahora [25].

---

21 GERVASIO MANRIQUE, *Soria, la ciudad del Alto Duero* (rutas, impresiones y leyendas de la provincia), Madrid, 1926, págs. 285-88.

22 GABRIEL MARÍA VERGARA, *Coplas y romances que cantan los mozos en algunos pueblos de Castilla la Vieja con motivo de las bodas, de la Cuaresma, de las fiestas de Pascua y otras festividades*, Madrid, 1934, páginas 244-45.

23 *Op. cit.*, pág. 246.

24 *Op. cit.*, pág. 248; las coplas íntegras, en las págs. 245-49.

25 Véanse los informes recogidos en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VIII, 1952, págs. 154-57.

En Galicia y Asturias

En Galicia, en general, también es costumbre propia del Carnaval el correr gallos, o mejor, en singular, «corre o galo» [26].

De la fiesta tal como se celebraba en las aldeas próximas a Viana del Bollo (Orense) hay una descripción curiosa, debida a don Nicolás Tenorio. Dos antes de la Dominica de Quincuagésima celebraban allí el Jueves de compadres, los hombres y las mujeres. Pero los chicos tenían o tienen otra diversión. Aquel día los niños nombran entre ellos el «rey de gallos», y las niñas nombran la «reina». Desde este instante, el «rey» y la «reina» tienen sus caballos, que son otros muchachos, que los llevan de la casa a la escuela a hombros. Al salir de ésta de la misma forma, el «rey», seguido de los demás escolares, se dirige a la escuela de niñas al son de un canto especial:

Viva el Rey,
muera el gallo,
cuatrocientos y un caballo.

Allí recogen a la «reina» y los acompañan a sus respectivas casas, dejando primero a él que a ella. El «rey» y la «reina», que en general suelen ser de familias acomodadas, deben arrojar desde la ventana o balcón castañas secas. Esto se repite diariamente, mañana y tarde, hasta que llega el jueves siguiente o de «comadres». En este tiempo también, los muchachos mayores se encargan de comprar los gallos objetos del sacrificio. Páganlos a escote, excepto el «rey» y la «reina», que deben tener cada uno el suyo.

La tarde de la víspera del Jueves de comadres se dedica a la fabricación de molinos de papel, que allí llaman «banderas» y en otras partes «revoleras». Llegado dicho jueves, se celebra la recogida de «rey» y «reina» al son del tambor o la gaita, dirigiéndose todos, con los gallos, a una llanada del campo. Sientan a los reyes en lugar preferente, y al son de la música sueltan el primer gallo. Los chicos lo persiguen hasta cansarlo, y cuando el animal ya está extenuado, se suelta otro, dejando reservados dos para la pelea, que se celebra a continuación. Después de ésta, que tiene lugar ante los reyes, viene el banquete en casa de los mismos, del que participan los familiares y amigos, además de los dos chicos que hacen de caballos y a los que se da propina.

A la tarde tiene lugar la matanza. Conducido el «rey» a casa de

---

[26] Según refiere E. Carré Aldao en sus *Prácticas y costumbres,* en «Reino de Galicia», I, de la *Geografía general del Reino de Galicia,* Barcelona, s. a., pág. 751.

la «reina», cruzan la calle donde se halla ésta con una cuerda, colgando en el centro, por las patas, a uno de los gallos y a una altura como para que un chico, extendiendo el brazo, armado de un viejo sable, pueda alcanzar su cuello. Los «reyes» se colocan en el balcón de la casa, desde el que, en general, se lanza la cuerda a la casa de enfrente. Los chicos, uno por uno, recitando versos burlescos referentes a lo ocurrido en el pueblo durante el año, intentan matar los gallos. Delante de las casas del maestro, de la maestra, del mismo «rey» y de otras personas se repite la suerte. El último gallo se entierra dejándole sólo fuera la cabeza, y se obliga a los chicos a que, vendados los ojos y sable en mano, le intenten decapitar. Con la muerte del pobre bicho termina la fiesta [27].

En Asturias sufre diversas variantes. En general, el Domingo de Carnaval o Domingo gordo, los niños de la escuela van a un prado con el maestro. Llevan consigo un gallo adquirido por una suscripción de real cada uno. A eso de las tres de la tarde, el maestro manda soltar el gallo. Los niños le persiguen hasta que el ave se cansa y se rinde. Después lo rifan. Antes, luego de correr el gallo, lo colgaban de un árbol, cabeza abajo, y los mismos niños, con los ojos vendados y una espada de madera en la mano, intentaban cortarle la cabeza lo cual era difícil de conseguir porque con los ojos vendados les daban varias vueltas. En Allande enterraban al gallo, dejando el cuello sólo fuera [28].

---

[27] NICOLÁS TENORIO, *La aldea gallega...*, págs. 121-24. En las págs. 124-25 hay copia de versos recogidos por el autor en una de estas fiestas en Viana del Bollo misma. Dichos versos son la «repartición del gallo», semejante en cierto modo a la «repartición del burro» que era propia de la fiesta de comienzo de año en Rabanal del Camino (León). La «corrida do galo» en la comarca de Cotobad ha sido descrita por ANTONIO FRAGUAS Y FRAGUAS, «Máscaras y sermones de Carnaval en Cotobad», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, II, 1946, págs. 441-42. La realizaban los mozos de un barrio, y la cuestión era cortar la cabeza al animal, colgado entre dos balcones, árboles, etc. El mozo al que le tocaba el turno intentaba cortarla con su sable y los ojos vendados. Una vez muerto el gallo, se entrega por el vencedor a un tabernero y es base de una cena. Parece que también había un fingido discurso del gallo, del que es este fragmento:

> «Aquel día tan funesto,
> domingo de comedores,
> que, en quitándome la cabeza,
> me comerán los señores.»

Añádase a esto lo que dice V. RISCO en su estudio tantas veces citado, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.*, pág. 174.

[28] AURELIO DE LLANO, *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones, costumbres*, Madrid, 1922, pág. 219. «Currer l'antroixo» o «currer el gatsou» es correr el gallo el martes de Carnaval, en la zona occidental de Asturias. LORENZO R. CASTELLANO, *Contribución al vocabulario del bable occidental*, Oviedo, 1957, pág. 391.

La fiesta tenía también mucha importancia en algunos pueblos de la provincia de Burgos.

En Poza de la Sal, por ejemplo, el día de San Blas se celebraba de esta manera, según un informe de don Domingo Hergueta que he podido ampliar gracias a doña Dolores Calderón Cariñano, que ha residido casi toda su vida allí y que me ha hecho rectificar ciertas noticias tomadas de Hergueta:

En la víspera salían los mozos que intervenían en la fiesta, con la gaita antiguamente y luego con la música, llevando en las manos unas espadas, a dar una vuelta por el pueblo. A las dos de la mañana del día del santo, los mismos se disponían a «echar las alboradas» a los hermanos de la Cofradía de San Blas. Una vez echadas, volvían a sus casas. A eso de las nueve y media salían de nuevo, mas esta vez con las espadas llenas de cintas de colores y escarapelas en las empuñaduras. Uno de ellos llevaba una gran lanza o varal de unos tres metros, en la que colgaban gallos, gallinas y conejos. De esta suerte daban la vuelta al pueblo e iban en busca del mayordomo de la referida cofradía y de los hermanos de ella, con los cuales se dirigían al Ayuntamiento. Del Ayuntamiento, en donde recogían a las autoridades, salían en dirección de la ermita de San Blas, que está en las eras; más modernamente, como la tal ermita se ha derruido, marchaban a la iglesia parroquial. Había allí misa mayor con sermón. Concluida ésta, los mozos volvían a dejar al Ayuntamiento y cofrades donde los habían recogido, y si no había echado las alboradas que debían, y quedaba algún cofrade al que no hubieran podido echarle la correspondiente, iban a su casa y cumplían con esta obligación, tras la cual iban a comer adonde hubieran preparado la comida festiva. A eso de las dos de la tarde volvían a dar la vuelta al pueblo, igual que por la mañana. Pero en la función siguiente aparecían las mozas, que hasta entonces no habían intervenido de modo ostensible. Salían, en efecto, tantas como mozos, vestidas con el traje típico del país: falda encarnada, pañuelo amarillo debajo de la chaquetilla de cuello vuelto, media blanca y zapato bajo, profusión de collares y moño de picaporte. De la misma suerte que para ir a misa iban al Rosario, y después de éste en la plaza (antiguamente en la era de la ermita), ante el Ayuntamiento en pleno y el pueblo reunido, tenía lugar el «desjarrete». Los animales que colgaban de la lanza se ponían en tierra, sujetos por unos ganchos con cordones. Salía uno de los mozos con su espada y hacía como que asestaba un golpe mortífero a un gallo, gallina o conejo en cuestión. Pero esto era ficción. La que en realidad debía darle muerte era la moza (su novia, por lo general). Para esto, des-

pués de pedir la venia al Ayuntamiento, haciendo una gran reverencia, entregaba la espada a la moza. En este momento la gaita o música comenzaba a tocar un son especial que la moza debía bailar con un solo pie, dando rodeos a la víctima, que debía matar cortando la cabeza a los tres golpes, pues si no era silbada por la concurrencia. Al son que entonces tocaban llamaban el «escarrete» («desjarrete»?). Todas las mozas, una a una, iban haciendo lo mismo.

«Termina esta fiesta —dice Hergueta— llevando otra vez en los palos las víctimas sacrificadas, a la casa donde han de ser aderezadas para la merienda, con un baile y con el ágape, que todo dura hasta las doce de la noche» [29].

No sé si la costumbre seguirá celebrándose aún hoy día, creo que sí, pero de todas formas lo que de ella digo lo he puesto en pasado. No cabe duda de que es la que ostenta, de todas las matanzas descritas, caracteres más acusados.

El mismo Hergueta registra el hecho de que las matanzas carnavalescas, como las de Soria, Zamora, etc., se celebraban en un tiempo en Castrogeriz, Gamonal y otros muchos pueblos de la provincia de Burgos, donde sufrían diversas variantes, de las que no son las menos curiosas aquellas en las que las matadoras son las mozas: «En el valle de Valdivielso, varias mozas intervenían en la matanza de un gallo, para lo cual todas, menos la última, que le daba la muerte, suavemente le tocaban con la espada en el cuello.» En otros lugares, «las mozas espadeaban al gallo pendiente de una cuerda, y cuando iban a darle el golpe, los mozos que sostenían los extremos de la cuerda la imprimían continuas oscilaciones» para que no fuera fácil acertar. Cada muchacha, al intentar matar al animal, le dirigía algún cantar, como el siguiente, que tiene la última estrofa igual a la recogida en Calatañazor:

Con licencia de Dios
y la del señor alcalde,
hemos de matar el gallo
en sin meternos con nadie.
Gallito que estás colgado,
tienes las plumas de seda
y has de venir a morir
en manos de estas doncellas.
Ya se te ha acabado, ¡oh gallo!,
el dormir con las gallinas
y el cantar por la mañana
saludando al nuevo día [30].

---

[29] DOMINGO HERGUETA, «Folklore burgalés», en *Revista Castellana,* año V, núm. 31, Valladolid, 1919, págs. 79-80.

[30] *Ibid.,* págs. 80-81. Véase también FEDERICO OLMEDA, *Folklore de Burgos,* Sevilla, 1903, págs. 72-73. Datos actuales sobre corridas de gallos, de JOSÉ DE LA FUENTE, relativos a Guadilla de Villamar (Burgos), en *Revista de Tradiciones Populares,* I, cuads. 1.° y 2.°, Madrid, 1944, pág. 346.

De estas carreras de gallos hay un reportaje gráfico curioso en *Estampa*. El texto se debe a Ignacio Carral; las cuatro fotos, a Zapata [31]. Hemos de notar que los participantes en el concurso en el pueblo objeto del reportaje, que parece ser del centro de Castilla, van ataviados como los danzantes y dirigidos incluso por el botarga. La primera parte es propiamente la carrera. En la segunda se entierra un gallo hasta el cuello. También en la misma publicación y en el mismo número hay una foto, debida a Cejuela, que representa a los «mozos de Santibáñez de Béjar dispuestos para tomar parte en la típica fiesta de correr los gallos», cuya fecha no se precisa.

El «gallo de marzo» en tierra vasca

Salgamos del dominio del castellano como habla y aun del de las lenguas romances. Los vascos también han tenido una fiesta de gallos carnavalesca. Y así como existió la fiesta de las mujeres («eumakunde») y la de los hombres («guizakunde»), existió una particular de gallinas, un «jueves de gallinas», anterior también a la Cuaresma como las otras dos, llamada «Oillokunde». Esto en el valle pirenaico del Roncal, en Vidangoz [32]. Con esta ocasión, el maestro, atando una gallina a la punta de un palo, vendaba los ojos a los muchachos; entonces, dando cada vez tres golpes con el palo, el que mataba la gallina iba a comerla con él [33]. Esta es una costumbre relacionada con las anteriores; lo curioso es el nombre vasco de «oillokunde», que es femenino, en vez de «ollar», que sería el masculino. Pero en Gordejuela (Vizcaya) encontramos ya que el día de Jueves gordo los niños, en comparsa y con unos banderines en las manos, iban pidiendo por las casas, llevando un gallo en una cesta [34], fiesta que puede relacionarse con la del rey de gallos, que va a la cabeza de las comparsas castellanas.

Se ha de notar que, en las provincias vascongadas, el «gallo de marzo», mes próximo al Carnaval siempre, se considera como espíritu protector contra las asechanzas del diablo. En Vizcaya, en Zeanuri, el señor Azkue dice que se canta esto cuando se oye al gallo de marzo:

Martï-oillarto gorria:
izān zakidäz baliä.

---

[31] «Carreras de gallos», en *Estampa*, año I, núm. 46, 13 de noviembre de 1928, pág. 2

[32] R. M. de Azkue, *Diccionario vasco-español-francés*, II, Bilbao-París, 1906, pág. 100, c.-101, *a*.

[33] R. M. de Azkue, *Euskalerriaren yakintza*, I, pág. 56, cap. II, § II, 26.

[34] *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore*, 1922, II, Vitoria, pág. 101.

(«Gallito *rojo* de marzo: sed mi valedor».) Y en Dima, uno al que el diablo molestaba decía:

> Marti-oillarto gorria:
> ointxe nigäz akordaten ezpazara,
> badoa nire bizia [35].

El gallo es, en efecto, una especie de símbolo de la vida, el expulsor de la muerte, de los espíritus malignos, diablos, brujas, etc., en el folklore indogermánico en general. Son tan conocidas las leyendas y creencias que hay sobre esto que no hace falta poner aquí muchos ejemplos de ellas. Pero ¿por qué se le sacrifica en este momento, próximo a marzo? Angelo de Gubernatis hace mucho interpretó las corridas de gallos parecidas a las descritas como ritos fúnebres [36]. Tal hipótesis la destruyen creencias como las aludidas y otras más.

En Meñaca (Vizcaya) dicen que el canto del gallo desde la tarde hasta las doce de la noche indica muerte, pero que desde las doce en adelante ahuyenta a los espíritus malignos y obliga a huir a las almas errabundas. El gallo de marzo, de huevo puesto en marzo, es el que tiene más poder de expulsión. Dicen que un hombre de «Atxuri», barrio de Munguía, tenía un gallo de marzo («martiollarra») que cantaba siempre que el hombre volvía a casa a horas de la madrugada o de la noche y que así revelaba sus malas costumbres a la vecindad, en vista de lo cual retorció el cuello al animal. Pero una noche en que volvía tarde fue arrebatado por los espíritus malos que andaban por donde querían desde que se dejó de oír al gallo y no volvió a aparecer [37]. La conservación del gallo se ve que se considera necesaria, desde este punto de vista.

Por su parte, Mannhardt y Frazer no hubieran dudado en considerar al gallo sacrificado y al «rey» sacrificador como «espíritus vegetales» encarnados. El juego estaría relacionado con los análogos que tienen lugar en tiempo de la recolección en regiones de Europa, como Westfalia y Transilvania [38]. Matanzas semejantes se hallan también en España en las fiestas de verano. Mas para terminar ahora podemos recordar la interpretación de los escritores españoles del Siglo de Oro respecto al sacrificio carnavalesco del animal. Dice Covarrubias: «La razón porque se ha introducido el correr los gallos por Carnestolendas, según algunos, es porque se han comido aquellas fiestas las galli-

---

[35] R. M. de Azkue, *Euskalerriaren yakintza,* I, pág. 67, cap. II, § VII, 8-9.

[36] A. de Gubernatis, *Mythologie zoologique ou les légendes animales,* II, París, 1871, pág. 305.

[37] Según un informe de don Manuel de Marcaida, en *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore,* III, «Ciencia y ritos funerarios», Vitoria, 1923, pág. 35.

[38] Frazer, *The Golden Bough...*, part. V, «Spirits of the Corn and of the Wild», I, págs. 276-78.

nas y porque no quede solo y biudo.» Pero añade: «Otros dizen significar en esto la mortificación del apetito carnal, por cuanto esta ave es luxuriosa, y con tanta furia que el hijo mata al padre sobre cual de los dos subirá a la gallina» [39]. Este mismo concepto repetía Noydens en la edición del *Tesoro...*, de 1674, pero tomándolo de un texto anterior del maestro Alexo Venegas, en 1565: «Carnestollendas quiere dezir privación de carnes, y a esa causa se corren los gallos, que son muy lascivos, para significar la luxuria, que deve ser reprimida en todo tiempo, y especial en quaresma» [40]. Del simbolismo cristiano a las interpretaciones etnológicas de comienzos de siglo hay una buena distancia. Pero es muy posible que cantidad de «reyes de gallos» lo hayan sido sin pensar en qué podían representar, y muy posible también que otros muchos supieran algo sobre la interpretación cristiana de la matanza, de la interpretación de hombres como el maestro Venegas o Covarrubias, pues parece que aun en los detalles más pequeños, los actos de Carnaval han sido interpretado, de la Edad Media al siglo XIX, como algo estrechamente relacionado con la moral y las costumbres y no con sacrificios protohistóricos.

---

[39] COVARRUBIAS, *Tesoro...*, fol. 425 v

[40] SAMUEL GILI, *Tesoro lexicográfico...*, fascículo III, pág. 491, *c*, y *Agonía del tránsito de la muerte*, en «Escritores Místicos Españoles», I (XVI de la NBAE), Madrid, 1911, pág. 292.

CAPITULO V

LOS AGRAVIOS DE CARNAVAL

Injurias, escándalos y sátiras

Reconócese —insistamos— que el Carnaval es época de alegría. Antiguos escritores, como Gaspar Lucas Hidalgo, nos lo pintan como ocasión de tertulias donde se contaban chistes, cuentos, chascarrillos obscenos unas veces, sucios otras; incluso en ciudades tenidas por graves y austeras, como Burgos. Pero aparte eso, o al lado de esto, el Carnaval permitía grandes libertades. Con máscaras o sin ella, las gentes realizaban una serie de actos violentos y de aire bestial, como pueden ser los siguientes:

1.° Proferir injurias a los viandantes.
2.° Publicar hechos escandalosos que debían mantenerse en secreto.
3.° Hacer sátira pública de las interioridades.
4.° Desbaratar objetos, llevarlos fuera de su sitio normal, robarlos.
5.° Ensañarse con determinadas personas.
6.° Arrojar objetos que se consideran injuriosos en términos ajenos.

Del proferir injurias habló Zabaleta en su descripción del Domingo de Carnaval madrileño en las postrimerías del reinado de Felipe IV. Pasaba un pobre hombre por la calle y desde alguna casa le insultaban o le echaban en cara su flaca condición, guardando, en cambio, respeto a los que parecían mejor situados en la vida, cosa que daba coyuntura a aquel moralista para reflexionar piadosamente[1]. Podrían allegarse ejemplos concretos de personas que fueron insultadas o agraviadas por máscaras en esta época o en otra posterior,

[1] Juan de Zabaleta, *El día de fiesta por la tarde*, ed. cit., págs. 363-64.

aprovechando los Carnavales [2]. Aún en los pueblos y ciudades de la España finisecular el hábito producía graves disgustos. «El demonio de la maldad y de la intención aviesa se agita y se retuerce y rechina los dientes en el Carnaval. Una primera manifestación de este demonio la recuerdo como ocurrida en Pamplona, en el paseo de Valencia, siendo yo chico. Tres jóvenes disfrazados habían cogido por su cuenta a una damisela y la habían dicho tales cosas que la muchacha iba pálida, desencajada y llorando. Después se habló de quiénes habían sido los bromistas y de lo que habían dicho a la chica. Seguramente era una venganza de despechados, una pequeña canallada de capital de provincia.» Esto dice mi tío Pío Baroja en un artículo llamado «Los demonios del Carnaval», en donde analiza las manifestaciones de lubricidad, de alegría colectiva o individual, de maldad, de desvergüenza y cinismo y de gusto por lo macabro que se desarrollaban en esta fiesta durante su juventud, artículo que vale por muchos estudios etnográficos [3]. Recordemos aún textos concretos de otras partes. Hasta finales del siglo pasado, por lo menos en Blanes, se aceptaba la costumbre de que la gente anduviese durante el Carnaval, por la noche, embozada y disfrazada, hablando por las calles y publicando de puerta en puerta las faltas ajenas, supuestas o verdaderas, empleando los términos más groseros [4]. Esto hacían también de una manera más formal las comparsas de máscaras que salían en invierno en algunas zonas de León, en Galicia y otras partes de España.

Más típicamente carnavalesco era «organizar» la sátira contra las autoridades e individuos de una manera muy definida, incluso escribiendo un texto. De esto pueden recordarse muchos ejemplos. He aquí uno: en la época en que Felipe IV tenía por ministro universal al Conde-duque de Olivares se censuró de modo muy fuerte al monarca y al valido, con la coyuntura de las comparsas carnavalescas. Así, el año de 1637 (en que ya por enero se había celebrado con lujosas mascaradas la elección del rey de romanos), el Martes de Carnaval (29 de febrero) salió una enorme mojiganga, dividida en cuadrillas y pasos con intención muy fuerte. La cuadrilla de los escribanos llevaba un letrero que decía:

> Todos los de esta cuadrilla
> son los gatos de la villa.

«Gatos», es decir, ladrones.

Una figura vestida de pieles de carnero con el pelo adentro llevaba el letrero siguiente:

---

[2] Uno hay en mi libro *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, III, Madrid, 1963, pág. 51.

[3] Pío Baroja, «Los demonios del Carnaval», en *Vitrina pintoresca*, *Obras completas*, V, Madrid, 1948, págs. 819-23; la pág. 821, especialmente.

[4] J. Cortils y Vieta, *Ethología de Blanes*, Barcelona, 1886, pág. 41.

Sisas, alcavalas y papel sellado
me tienen desollado.

Alusión a los pesados impuestos implantados aún hace poco.
Otro tenía cruces de hábitos de órdenes y sobre ellos:

Estas se venden.

Alusión a la venta irregular de honores.
Iba también uno vestido de teatino con bonete, y detrás otro, de diablo, con los versos siguientes:

Voy corriendo por la posta
tras el padre Salazar,
y juro a Dios y a esta cruz
que no le puedo alcanzar.

El padre Salazar fue un consejero del Conde-duque al que se atribuía la idea del impuesto del papel sellado. Aún hubo una máscara que iba con un cántaro de agua, agua que echaba en un cuerno enorme y bebía, diciendo a grances voces: «Nadie diga de esta agua no beberé.» Y repitió el dicho ante Felipe IV y las damas de la corte.

Hubo máscaras vestidas de cardenales que echaban absoluciones y pasos burlescos de aire más popular: «Siguiendo los carros —dice la relación de donde se copia todo esto—; los dos primeros fueron los de la basura, llenos de esportillos (por esportilleros) y pícaros, que con campanas y cascabeles, sartenes y almireces hacían grandísimo ruido. Venía después otro en que se reconocía una casa de campo con un borrico en ella, asistido de frailes que le ayudaban a bien morir; y de médicos que, mirando la orina en los orinales la bebían, porque era vino, y brindaban a los frailes que hacían la razón, y fáltame ahora la memoria para contar las demás de esas circunstancias...» [5]. Sátiras contra médicos, frailes, clases sociales en general.

Las aldeas castellanas conservaron hasta nuestros días la costumbre de realizar la sátira social en Carnaval.

En Casar de Talamanca (Guadalajara), el día de la Candelaria echaban un pregón, al que llamaban «carta calenda» o «carta candelas», desde el balcón del Ayuntamiento, en el que se sacaba a relucir todo lo que cada vecino creía tener más oculto de su vida privada. Por eso los de los pueblos de alrededor les llaman a los de éste «los de la carta calenda» y los «tontos» [6]. Se ha publicado la carta de 1922,

[5] «Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648», II, *Memorial Histórico Español,* XIV, Madrid, 1862, págs. 67-68, tomado de unas «Noticias de Madrid» contemporáneas.

[6] Gabriel María Vergara, «Apodos que aplican a los habitantes de algunas localidades españolas los de los pueblos próximos a ellas», en el *Boletín de la Real Sociedad Geográfica,* XV, Madrid, 1918, pág. 336, nota 5.

que es bastante inocente en su contenido [7], así como algunos «sermones» y «testamentos» de Carnaval con intención análoga, de los que se tratará luego, pues se ajustan al espisodio final de la muerte del personaje que representa al período.

En otras partes se llevaba a cabo, para iniciarlo, un acto que también se solía realizar cuando había un escándalo público, lo cual indica que en sí la época era escandalosa. En el valle de Arán, en Caneján, el período carnavalesco comenzaba en la Candelaria, como en otras partes. En tal día salían los hombres jóvenes y los pastores en general disfrazados; daban así la *cencerrada,* y hasta que no habían terminado nadie podía exhibir otro disfraz [8]. Esta cencerrada era como la que se llama «vito» en Andalucía, «charivari» en Francia, y hay que advertir que en el País Vasco francés hubo en una época charivaris específicamente carnavalescos, aparte de los más conocidos que se hacían cuando un hombre o una mujer se casaba en segundas nupcias, objeto de prohibiciones desde antiguo [9] en caso de adulterio o cuando se descubría otro escándalo amoroso [10].

Robos

Otras formas de hacer mal de una manera organizada son específicamente carnavalescas. Desde Galicia al Pirineo catalán, pasando por Asturias y las provincias Vascongadas, han existido las prácticas siguientes:

1) Robar determinados objetos de las casas, por ejemplo, cacharros con leche o simplemente recipientes de uso doméstico.
2) Coger cuantos aperos de labranza o trebejos se encuentren en cuadras y dependencias de casas de labor, granjas, etc., e interceptar los caminos o el paso en general.
3) Colgar los carros de árboles, o echarlos al río, o hacerlos rodar.

Estas fechorías se repetían con monotonía año tras año [11].

---

[7] José de la Fuente, «La carta de Candelas», en *Revista de Dialectología y tradiciones Populares,* I, 1945, págs. 757-64. Pilar García de Diego, «Censura popular», en la misma *Revista...,* XVI, 1960, págs. 317-18.

[8] Ricardo del Arco, *Costumbres y trajes de los Pirineos,* Zaragoza, 1930, pág. 77.

[9] Sobre «charivari», Julio Caro Baroja, *Los vascos,* 2.ª ed., Madrid, 1958, págs. 310-11, y la nota de la pág. 315, donde hay una bibliografía abundante. G. Hérelle, «Les charivaris nocturnes dans le Pays Basque français», en *Revista Internacional de Estudios Vascos,* XV, 1924, págs. 505-22.

[10] Véase la descripción de un «charivari» de éstos localizado en Ainhoa, Labourd, en la novela de mi tío Pío Baroja, *El amor, el dandismo y la intriga,* parte IV, cap. VII, *Obras completas,* Madrid, 1948, págs. 108-11.

[11] Véase, para Galicia, Vicente Risco, «Notas sobre las fiestas de Car-

Ensañamiento con personas determinadas

Las bromas, los agravios, con frecuencia se dirigían a personas determinadas, desvalidas.

Un costumbrista del siglo XVII, Francisco Santos, describe una broma terrible de Carnaval, y comienza así su descripción: «Aquí conocí que era fiesta de Carnestolendas porque luego vimos mojigangas y soldadescas, notando algunas burlas harto pesadas, hechas de ordinario [con] gente pobre y desvalida» [12]. Este ensañarse con los pobres no terminó en el siglo XVII. Hasta la primera mitad del siglo XIX existió en Reus la bárbara costumbre de que el Domingo de Carnaval por la tarde salieran unos hombres cubiertos a la plaza, a los que los chicos podían echar tronchos y nabos recogidos antes, constituyéndose una verdadera batalla. Hasta que estos hombres no se retiraban no salían las máscaras propiamente dichas [13].

En Oviedo, hacia el año de 1867, un pobre hombre era paseado por las calles con un felpudo a modo de casulla, la cara pintarrajeada y enorme sombrero, sobre unas angarillas y la canalla le arrojaba huevos, tronchos de verdura, etc., y cuando estaba hecho una especie de tortilla lo precipitaban en una alberca de la plaza [14]; y en Galicia, concretamente en Laza, era un tipo de máscara especial la que podía ser objeto de revolcones en el barro, encerronas, etc. [15].

---

naval en Galicia», *loc. cit.*, págs. 179-180; para Asturias, C. Cabal, *Contribución...*, págs. 211-15; de las provincias Vascongadas tengo varios informes recogidos; para el Pirineo, R. Violent Simorra, *El Pirineo español*, pág. 574.

12 Francisco Santos, *No importa de España*, Madrid, 1668, pág. 185, hora mora.

13 A. de Bofarull, *Costums que s' perden y records que fugen (Reus de 1820 a 1840)*, Barcelona, «La Renaixensa», 1880, pág. 173, cap. XXI. El nombre de estos hombres era el de los «geps», es decir, los jorobados. Este libro proporciona datos de gran curiosidad. Por ejemplo, en la pág. 118, se indica cómo hacia 1830 todavía se paseó en un burro y encorozada a una mujer que había comerciado con los boletos de confesión y comunión de los que era colectora, siguiéndose en este castigo el sistema inquisitorial de punición de los crímenes de hechicería y alcahuetería; hasta 1833, por otra parte, estuvo en un poste colocada, en la carretera de Tarragona, la cabeza de un facineroso llamado Calet, como ejemplo y escarmiento. Ambos casos indican el gusto de la gente por las formas de penalidad antiguas.

14 C. Cabal, *Contribución...*, cit. IV, págs. 192-93.

15 V. Risco, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.*, pág. 176: era la llamada «maragato», que salía en comparsas especiales.

Agravios entre pueblos

La injuria arbitraria o fortuitamente proferida contra un viandante, el ensañamiento con determinadas personas, el sermón o la cencerrada que reflejan una situación de escándalo público se realizaban en los límites de la barriada o de la aldea. Pero había otros agravios que se infligían en Carnaval a los que habitaban en localidades vecinas, que, por lo común solían ser rivales, aunque esta rivalidad no pasara de formal y desprovista de contenidos profundos. Tales agravios reflejaban asimismo un deseo de expulsar del propio territorio cosas malas o malamente consideradas.

Donde se daba un más claro sentido de expulsión a ciertos actos de Carnaval era en Asturias. Allí el Martes de Carnaval, el día de «antroxu» por antonomasia, los mozos y las mozas se tiznaban la cara con hollín y los chicos salían con campanillas y cencerros. Algunos llevaban pucheros que lanzaban contra las puertas de las casas, diciendo: «Fulano, ¿antroxaste? Pues si no antroxaste, antroxa.» A veces gritaban también al tirar el puchero: «Antroxu fuera» [16]. En el oeste de aquel país existía el mismo día la costumbre de «echar el goxu». Los de un pueblo montañoso de aquellos lanzaban una pendiente, en dirección a otro pueblo enemigo, un «goxu», es decir, una especie de banasta o macona llena de hierba ardiendo, y gritaban: «¡Muera [aquí el nombre del pueblo] y salga!» Esto ocasionaba serios disgustos en el concejo de Teverga. Eran casi proverbiales las rivalidades por echarse mutuamente el «goxu» entre Fresnedo y San Salvador, Fornielles y Otiello, Cangas de Tineo, Araniego y Parajas. Los de Ordiales y Pambley lo echaban, sin embargo, pacíficamente por el monte abajo; mientras tanto, mozos y mozas tocaban cencerros y cantaban, llevando cada cual un haz de paja ardiendo en la mano.

En Corondeñu (Allande) y Sisterna (Ibias) echaban un pote grande con un gato dentro o paja ardiendo, y en otros concejos de Ibias lo que se intentaba era meter un *pelele* de paja en el concejo vecino. Este *pelele* era el «Antroiro», y tenerlo dentro de la localidad se consideraba ridículo y deshonroso, de suerte que los vecinos salían a

---

16 Aurelio de Llano, *Del folklore asturiano: mitos, supersticiones, costumbres*, Madrid, 1922, pág. 217. En el concejo de Lena, Asturias, durante el martes de Carnaval los amigos se gastaban bromas relacionadas con las anteriores. Uno llegaba a la puerta de otro con una vasija de barro en la mano y preguntaba: «¿Cómo va?» Si le contestaba el de dentro: «Sí», arrojaba la vasija contra la puerta y decía: «Antroxo fuera que-asá va.» Si le decían que no, replicaba: «Antroxo dientro.» Jesús Neira Martínez, *El habla de Lena*, Oviedo, 1955, pág. 185. Otra broma consistía en entrar con sigilo en un hogar, quitar el puchero del fuego y poner otro con agua y mondaduras.

impedir la introducción [17]. Es claro que se ha tenido que considerar que la banasta, el pote o el pelele encerraban algo malo, al querer echarlos de un pueblo a otro y al hacer los posibes para que no entraran los de otro en el propio.

En algunos pueblos de Galicia, el Martes de Carnaval las mujeres hacían un muñeco, que era el «compadre», y los hombres otro, que era la «comadre», y cada grupo quemaba el de sexo contrario [18]. Esta costumbre, relacionada con otras propias, específicamente del Jueves de comadres o el de compadres, ha hecho pensar si cada sexo podía tener una representación propia del «Antroido», aunque, por otro lado, el período se caracterizaba por la libertad de adoptar el traje y los ademanes del sexo contrario.

Poner rabos, figuras de asno, echar agarrapelos o agarramoños, hormigas, obsequiar con golosinas de engaño, etc., eran también bromas estereotipadas del Carnaval gallego [19]; del de otras partes también. Pero como indica el agudo observador de quien se toman estos y otros muchos datos, la gente las aceptaba como «cousas do Entroido», y en la convención carnavalesca se establecía también que a las máscaras no se les podía arrancar la careta violentamente, ni darles el nombre de pila al aludir a un defecto o vicio que tuvieran [20].

Este alborotar, este insultarse o injuriar de una manera *organizada* parece que debe estar en relación con un hábito idiomático del Carnaval, que era el de decir *trabalenguas*. Correas transcribe uno de ellos: «Fuime a casa de mi comadre la Xiclada, y estaba haciendo ajada. Comadre la Xiclana, ¿cómo haces tan clara la ajada?» Añade: «Es de los decires de antruejo, para tropezar y reír» [21]. El reír era un objetivo, pero el otro era el de buscar la dificultad en la expresión y

---

17 *Ibid.*, págs. 218-19.

18 V. Risco, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.*, pág. 169, referencia a Cagide (Posada del Sil).

19 *Ibid.*, págs. 172-74.

20 *Ibid.*, págs. 175-76.

21 Gonzalo Correas, *op. cit.*, pág. 220, *a.* El ataque reglamentado entre edades y sexos se advierte que existía en muchas partes más. Dice el archiduque Luis Salvador que en Mallorca se consideraba que el domingo de Carnaval «pertenecía a los jóvenes» y que, en cambio, el martes eran los adultos los que mandaban, tomando la revancha con los muchachos. Archiduque Luis Salvador, *Costumbres de los mallorquines (Artesanía y Folklore)*, Palma de Mallorca, 1955, pág. 122. Dice que en Llucmajor grupos de jóvenes se reunían y que cuando pasaba cerca un hombre maduro le sujetaban y le obligaban a pagar en una taberna una ronda a todos los allí reunidos. En la zona campestre de la isla de Mallorca el mismo archiduque Luis Salvador indica que la principal diversión carnavalesca de chicos y chicas era la de perseguirse con ramos de ortigas para con ellas quemar las manos, los brazos, las pantorrillas y aun la cara. También se usaba en esta persecución de estopa encendida y se llamaba al juego «socorradas» («socorrar» es chamuscar en mallorquín). A veces, en lugar de estopa, se usaba de «carritx» (carricera), Archiduque Luis Salvador, *op. cit.*, págs. 121-122.

superarla. El motivo queda oscuro, de todas formas, en el laberinto de hechos que implican alteraciones, exageraciones, inversiones en el orden normal.

Inversiones

La más clásica inversión propia del Carnaval es la del hombre que se disfraza de mujer y la de la mujer que se viste de hombre, a que alude una composición poética ya citada [22], cosa que, últimamente, ha parecido equívoca y grosera a la par y que siempre fue condenada por la Iglesia [23].

Esto de vestirse con trajes del otro sexo era considerado pecado contra el sexto mandamiento. Fray Hernando de Talavera decía que «de ligero enciende e provoca a mal deseo» [24]. De una forma u otra, ni las admoniciones de los padres de la Iglesia, allá en los siglos V y VI, ni las advertencias de los prelados posteriores pudieron suprimir el hábito carnavalesco.

En el siglo XVII, en la misma corte de Felipe IV, donde había tanto ingenio fino y tanto espíritu obsesionado por problemas religiosos, no sólo era aceptado, de suerte que una personalidad como el almirante de Castilla podía salir vestido de mujer en ocasión semejante, sino que el rey y todos los suyos podían participar en una fingida boda en la que el novio era un sujeto llamado Zapatilla, y la novia, un ayuda de cámara de «mala cara», es decir, feo, del que no se da nombre... El Conde-duque de Olivares hizo de portero; de alabarderos a lo tudesco, el Conde Oropesa y otros; de gentiles-hombres, el Duque de Híjar y un grupo de nobles más; de dueñas, don Jaime de Cárdenas, don Francisco de Cisneros, etc.; de damas, el almirante, el Conde de Grajal, el Conde de Villalba, el Marqués de Aytona y otros; la reina hizo de «obrero mayor»; el rey, de ayuda de cámara viejo. En la comitiva iban unos gentiles-hombres montados en caballitos de caña, como los de los niños, e hizo de patriarca que casó a los novios el Conde de la Monclova. Ocurrió esto el Martes de Carnestolendas de 1638, y produjo algunas murmuraciones [25]. Si esto

[22] Véase pág. 52.

[23] Hay, en efecto, textos de San Agustín, etc., contra ella. Véase el artículo «Kalendae», en el *Glossarium,* de Du Cange, IV, col. 1662.

[24] *Escritores místicos españoles,* I, NBAE, XVI, Madrid, 1911, pág. 27, *a,* en «Breve forma de confesar». En el tratado *De vestir y de calzar,* cap. XIX, pág. 71, *b,* ed. cit., vuelve a expresarse de modo parecido.

[25] Carta escrita al padre Rafael Pereyra, por Sebastián González, y fechada en Madrid el 23 de febrero de 1638: «Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1848», II, *op. cit.,* XIV, Madrid, 1862, págs. 336-37. En una carta anterior, del 16, se habla de otra mascarada en que salió el almirante con atuendo femenino, pág. 335.

ocurría en la corte de Felipe IV, no ha de chocar que se haya repetido en ámbitos menos famosos y aun ínfimos hasta el siglo XX. A las manifestaciones formalistas del Carnaval clásico han de añadirse las que suponen un margen de libertad individual, muy comunes en los suburbios y arrabales en los últimos tiempos de la fiesta.

El hombre o el joven con un fondo de sexualidad equívoca que se vestía de mujer, poniendo en ello un refinamiento especial; la mujer que se vestía de hombre; el aficionado a bromas escatológicas que manejaba vasos de noche, etc.; el que hacía la clásica figura de «destrozona» con su escoba y su careta de perro; el que se vestía muy en serio y con propiedad de personaje determinado, todos han reflejado algo de su yo, de su ser reprimido y más o menos oculto en el resto del año; todos han quebrado los usos y aun la moral admitida, han sido motivo de escándalo más o menos grande, más o menos real.

Desvergüenzas mayores se llevaban a cabo en los Carnavales antiguos (y aun en momentos de guerra o depresión política), y el producir horror a las mujeres pudibundas era una de las intenciones más claras de los que gustaban de tales obscenidades. De algunas de ellas hay noticia en documentos bien graves [26].

En vista de estos y de otros desórdenes, la Iglesia católica tiene la norma de hacer funciones de desagravio en los tres días de Carnaval más fijos, y los exorcistas pronunciaban oraciones para expulsar a la multitud de demonios que corrían por los pueblos mientras duraba el período. Los demonios de la personalidad oculta, tanto como los de la colectividad reprimida en sus actos.

En el varias veces citado artículo de Castellanos se encuentra el

---

[26] En las «Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús...», IV, *op. cit.*, XVI, Madrid, 1862, pág. 268-69, se lee una «relación del disfraz de Mérida en principio deste mes de febrero. Caso feísimo», que corresponde al Carnaval de 1642, y dice así: «Desnudóse en carnes un hombre y púsose una corona de papel a la cabeza, y un cetro o bastón en la mano, y una cadena como Jasón al cuello, y su espada en un tahalí, y dos pajes con hachas encendidas delante y otros pocos con gran copia de chirimías tocando delante por las calles principales, y los que oían el sonido salían a sus ventanas, entendiendo que era el Santísimo Sacramento para adorarle; y como la figura veía las mujeres a las ventanas, volvíase a ellas, y así él como los acompañantes les decían muchas desvergüenzas, y llegando a la puerta de la señora Virreina, como su Alteza es tan devota, y sus damas, salieron con su celo cristiano con mucha prisa a las ventanas a hacer la divina adoración, y en viéndolas fueron sin cuento las desvergüenzas de palabras y hechos que hicieron con ademanes y meneos.» Alguna canción satírica, sobre las mujeres de distintos tipos de la sociedad (aldeanos, barberos, sastres, letrados), da Lope de Vega, como, por ejemplo, en *La buena guarda, o la encomienda bien guardada,* de 1610, que se cantaban por las calles en «Carnaval» o «Carnestolendas» (que de las dos voces usa) y que podrían relacionarse con las sátiras más personales que se permitían en el período. LOPE DE VEGA, *Comedias escogidas,* III, BAE, XLI, pág. 327, *b-c.*

texto siguiente: «Hemos leído en un romance antiguo de Morana, que hemos visto confirmado por una mística disertación contra los bailes públicos del padre carmelita fray Diego de los Santos, que en Toledo y en otros pueblos acudían los fieles a la iglesia el Martes de Carnaval, llevando candelillas en las manos en bien de las benditas ánimas del purgatorio, y que las cofradías de penitentes y disciplinantes recorrían las calles en procesión cantando letanías en desagravio a Dios de los pecados que se cometían en el Carnaval, y que los exorcizadores pronunciaban oraciones para lanzar de aquellos sitios a la muchedumbre de demonios que habían sido convidados a la orgiástica fiesta» [27].

En la catedral de Sevilla, los «seises» tenían un modo particular de desagraviar a Dios: las tardes de Carnaval bailaban solemnemente ante los altares, según indicaba Fernán Caballero en cierto artículo fechado en abril de 1857 [28].

Hay que advertir que esta práctica parece datar del año 1695, y que se debe a una disposición testamentaria de don Francisco de Contreras y Chaves, caballero de Calatrava, muerto en 1682 [29].

La piedad cristiana ha hecho correr también varias leyendas para reprimir los abusos del Carnaval. Por ejemplo, está muy extendida la del castigo que sufrió una máscara porque no se quitó la careta al pasar el Viático junto a ella, castigo que consistió en que no pudo ya quitársela nunca. En otras partes dicen que bailó toda su vida, por no haber parado en aquella ocasión. Esto lo he oído yo contar en Vera de Bidasoa (Navarra), y otros lo han recogido en Asturias, Galicia, etc. [30].

---

[27] B. S. DE CASTELLANOS, «De las costumbres españolas. De la fiesta y prácticas del Carnaval, y del burlesco entierro de la sardina», en *Museo de las Familias*, V, Madrid, 1847, pág. 38, *b*.

En la iglesia de San Jaime, de Tortosa, comienzan las cuarenta horas de desagravio por las ofensas de Carnaval veinticuatro días antes del Carnaval mismo o «Carnistoltas». (JOAN MOREIRA, *Del folklore tortosí*, Tortosa, 1934, pág. 506.)

[28] FERNÁN CABALLERO, «La catedral de Sevilla en una tarde de Carnaval», en *Colección de artículos religiosos y morales*, Cádiz, 1862, págs. 95-100.

[29] SIMÓN DE LA ROSA Y LÓPEZ, *Los seises de la catedral de Sevilla. Ensayo de investigación histórica*, Sevilla, 1904, págs. 258-59.

[30] En Proaza (Asturias) lo contaban en la segunda mitad del siglo XIX como ocurrido en Grado. L. GINER ARIVAU, «Contribución al folklore de Asturias. Folklore de Proaza», en *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*, VIII, Madrid, 1886, pág. 128.

CAPITULO VI

COMIDAS DE CARNAVAL

Carnaval, tiempo contrario al de ayuno

Juan de Zabaleta, en su varias veces utilizada descripción de los usos del Domingo de Carnaval, indica cómo en este período la gente comía de manera desconsiderada, aunque luego en Cuaresma no ayunara de modo equivalente. Para Carnaval no había freno...; después, los que ayunaban más lo hacían por imposición del propio estómago que por devoción o piedad [1]. El pecado de la gula parece ser, en efecto, el antitético con respecto a la virtud de la abstinencia y a la prescripción del ayuno. En este orden, el Carnaval puede decirse que reglamentaba la gula, porque imponía:

1) El comer determinadas cosas, en general de mucha sustancia.
2) El modo como se debían de comer.
3) Determinadas cuestaciones para recoger alimentos.

Claro es que en esta reglamentación el orden era, en general, el inverso al que se ha indicado, es decir, que había que comenzar por las cuestaciones. Se han celebrado éstas durante mucho, y en muchas partes en un día especial: el «Jueves gordo» o «Jueves lardero», que es el primer jueves antes del Domingo de Carnaval, según va dicho. Entonces salían los comparsas a pedir por las calles y barriadas de pueblos y aldeas: tocino y huevos especialmente [2].

En Vitoria los niños recitaban:

Angeles semos,
del cielo venemos,
a pedir chorizos,
patatas y huevos.

---

[1] Juan de Zabaleta, *El día de fiesta por la tarde*, ed. cit., págs. 360-61.

[2] Para Navarra, J. M. Iribarren, *De Pascuas a Ramos*, Pamplona, 1946, págs. 127-28; para las provincias vascas, R. M. de Azkue, *Euskalerriaren yakintza*, I, págs. 56-58.

Copla que se repite en otras muchas partes [3]. Alguna vez, siendo chico, he cantado en Vera del Bidasoa algo parecido en forma bilingüe e imitando las peticiones de los peregrinos:

Pelegrino, pelegrino,
una limosnita
por amor de Dios...

¡Tzinga'arrautze
hat es pada bertze,
bertze, bertze...!

¡Tocino y huevos: si no hay lo uno, lo otro! [4].

En Cataluña, el mismo día ya, «Dijous gras», se comían butifarras o pies de puerco, y en la Barcelona del siglo XIX era el día en que comenzaban los bullicios de Carnaval [5]. No encuentro en la zona occidental tan festejado este día en forma de cuestación, a pesar de que allí los ritos culinarios carnavalescos son abundantes y variados, imperando, sin embargo, la comida a base de cerdo [6].

Acaso la región de la península donde el Carnaval ha tenido una mayor variedad de ritos culinarios ha sido Galicia, tierra en la que el alegre espíritu de la Edad Media parece haber pervivido más también que en ninguna otra. Era allí, en efecto, el momento de la glorificación de la comida a base de cerdo: el rabo o la cabeza, los lacones o brazuelos, las «filloas», es decir, tortillas de leche, sangre de cerdo y harina, todo se comía en grandes proporciones, pese a lo indigestos que son algunos de estos yantares [7]. Y en algunas comarcas las especialidades carnavalescas eran acaso más concretas desde el punto de vista culinario. Así, por ejemplo, sabemos también que eran comidas carnavalescas en Cotobad, la «bincha» o «bandullo», un budín hecho en la vejiga del cerdo; los «petotes», masa de harina y azúcar; el «bolo» o la «bica», bollo de maíz sin levadura, especial del Domingo, que era considerado el día del bollo por antonomasia;

---

[3] C. CABAL, *Contribución...*, IV, pág. 125.

[4] JULIO CARO BAROJA, *La vida rural en Vera de Bidasoa*, Madrid, 1944, pág. 196.

[5] J. AMADES, *Auca de les funcions de Barcelona*, Barcelona, s. a., págs. 19-20. En Palma de Mallorca el Carnaval empezaba el jueves gordo («dijous llarder»), que se consideraba festivo y en el que tenían lugar bailes. Se comían también entonces «ensaimades amb tallades», es decir, con rodajas de sobrasada, y las familias nobles no sólo las repartían entre sus criados, sino que también les dejaban los coches para salir al campo. Desde jueves gordo salían máscaras, no antes. El domingo aumentaban éstas. ARCHIDUQUE LUIS SALVADOR, *Costumbres..., op. cit.*, pág. 120.

[6] C. CABAL, *Contribución...*, IV, págs. 224-26, 227-34.

[7] V. RISCO, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.*, págs. 181-82.

la «cacheira», trozo de cabeza de cerdo; el rabo de puerco y el jamón [8].

En otro extremo de España, el Cerro de Andévalo (Huelva), se hacían unas llamadas «sopas de Carnaval», que consistían en una «puchera» donde se metía lo mejor del cerdo, en especial la lengua y el lomo. Se sacaba el caldo a una cazuela y se rebañaba el pan en ella. También era propio de Carnaval el comer morcillas [9].

Manjares de Carnaval

Ya se han aducido antes unos textos por los que se ve que en Carnaval se comían unas llamadas «quesadillas» que, según dice Covarrubias, eran unas tortas hechas de queso [10]. Hay otros varios más:

> ¡Oh loco tiempo de Carnestolendas,
> diluvio universal de las meriendas,
> feria de casadillas y roscones,
> vida breve de pavos y capones,
> y hojaldres que al doctor le dan ganancia
> con masa cruda y con manteca rancia...!

Así clama el vejete del entremés de las Carnestolendas de Calderón [11].

Comidas en relación con personajes carnavalescos

Toca ahora tratar de la relación de ciertas comidas de Carnaval con algunos personajes carnavalescos también del tipo de los peleles, o con ciertas máscaras a las que se llama «botargas», ora en masculino, ora en femenino. Afirma Corominas que la palabra se popularizó

---

[8] Antonio Fraguas y Fraguas, «Máscaras y sermones de Carnaval en Cotobad», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* II, 1946, páginas 437-39.

[9] Según don Domingo Márquez, informes obtenidos el 2 y 3 de diciembre de 1949.

[10] Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española,* pág. 891, *b,* de la ed. de 1943, fol. 602 *v,* de la de 1611.

[11] Pedro Calderón, *Comedias,* IV, BAE, XIV, pág. 632, *a-b.* Cabal, *Contribución...,* IV, págs. 246-247, lo recuerda, así como un texto de Gaspar Lucas Hidalgo, para ilustrar el uso asturiano de comer bollinas y casadiellas. Por tierras del Eo y en el concejo de Valdés se llamaba «rapón» a una torta de harina de maíz amasada con agua, sal, cebolla, tocino y pedacitos de chorizo, cocida al horno. Era la comida de Carnaval por antonomasia, y una copla —ya citada— personificaba al mismo comiéndola. Bernardo Acevedo y Huelves y Marcelino Fernández y Fernández, *Vocabulario del bable de Occidente,* Madrid, 1932, pág. 185.

por la fama de un autor italiano llamado Stefanello Bottarga [12]. De todas formas, la palabra se hizo popular en el siglo XVI, y los escritores del XVII la emplean a menudo y se identifica con la de «dominguillo», que parece de raíz muy vieja.

El «dominguillo» es descrito así por Covarrubias: «Es cierta figura de soldado desarrapado, hecho de handrajos y embutida en paja, al cual ponen en la plaça con una lancilla o garrucha, para que el toro se ceve en él y le levante en los cuernos, peloteándole.» Y a esto sigue una disertación erudita sobre el uso de figuras tales en Roma, en juegos taurinos [13]. Característico de esta figura era que fuera colorada [14]. Y el nombre parece relacionado con «dominus», concretamente con «dominicus», y aun «dominiculus», pues existe la variante «dominguejo». Rodrigo Caro, aludiendo precisamente a su color, indica: «El llamarle en España dominguellos quizá fue por el color colorado que era festivo y dominguero antiguamente» [15], observación curiosa la última, porque nos pone sobre la pista de un simbolismo de los colores, conforme al cual el rojo tiene un significado vital, festivo también: «carnal», en suma. Dominguillo, dominguejos y botargas se sacaban en distintas danzas.

Los botargas también eran colorados. Muy gráfica es la comparación que hace Quevedo de un pimiento con un botarga. En *Los borrachos célebres,* dice:

> Andava entonces el Cid
> más galán que Girineldo,
> con botarga colorada
> en figura de pimiento [16].

Y en la *Boda y acompañamiento del campo:*

> Llegó el Señor Don Pimiento,
> Vestidito de botarga [17].

El viejo *Diccionario de autoridades,* en la voz «botarga» dice que «en Aragón llaman también [así] a la figura que se compone de un pellejo u odre, vestido de soldado y con una carátula, y sirve de gracejo en las fiestas de toros, que comúnmente se dice 'Dominguillo

---

[12] J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana,* I, págs. 501-502.

[13] COVARRUBIAS, *Tesoro...,* fol. 325 voto.

[14] ENRÍQUEZ GÓMEZ, en la *Vida de don Gregorio Guadaña,* cap. XII, dice: «Llevaba mi primo un dominguillo de paja, *vestido de colorado,* espantosa figura, en un palo alto, bastante para el intento que diré.» *Novelistas del siglo XVII,* Barcelona, 1884, pág. 106.

[15] RODRIGO CARO, *Días geniales o lúdricos,* pág. 36.

[16] *Obras de don Francisco de Quevedo Villegas,* III, Amberes, 1699, página 239 (musa VI, romance XVII).

[17] *Op. cit.,* pág. 221, musa VI, romance III.

de toros' [18]. Es notable que, en semejantes fiestas, se haya sustituido a veces el muñeco por perros, según se ve en grabados del siglo XVIII: ésta es una nueva contribución al afianzamiento de la idea de que con mantear perros y gatos y mantear dominguillos, etc., se perseguía el mismo fin».

Mas volviendo a la palabra botarga, observemos que ya Covarrubias y el mismo *Diccionario de autoridades* indican que una de las acepciones de ella «es la de una especie de embuchado de carne de puerco, que se consideraba semejante al muñeco por lo colorado», etcétera. Acaso también porque se asociaba con Carnaval [19]. En la Maragatería llaman, en efecto, «botillo» a una especie de embutido de Carnaval [20]. En partes de Galicia, en cambio, según A. Cotarelo, se llamaba «Pedropérez» a un embutido que se hacía con el estómago del cerdo, carne, grasa, piñones, bizcochos, huevos, etc., y que se solía comer el Martes de Carnaval [21].

V. Risco, por su parte, indica que el chorizo propio del Carnaval se llamaba «Pedro» a secas o «Pedrolo», y que se hacía con el intestino recto del cerdo, carne, cebolla, etc [22]. Es, pues, una «personificación».

Parece que ha habido otras con carácter comestible, cosa que resulta clara en determinada costumbre andaluza, descrita por don Luis Montoto y Rautenstrauch: la de «hacer un candilejo».

Unos diez o doce antes de los tres últimos días de Carnaval se reúnen las muchachas amigas para concertar la fiesta. Buscan un canasto o una hermosa canasta, que cubren por el exterior con hojas de yedra o de otra planta de hoja verde, forrando el interior con papel. El borde lo adornan con banderolas y gallardetes multicolores. En el asa de tal canasta cuelgan el que llaman «niño de pila», que no es sino un chorizo grande, o un salchichón, o un jamón, o mejor, «un muñeco de pasta dulce, fabricado de propósito» adornado con un lazo de cintas también verdes. Una vez preparado el canasto, una de las muchachas lo lleva a casa de una vecina. De casa de ella, la misma vecina lo lleva a otra casa, y así se va pasando el «candilejo». En cada caso, en el canasto echan algún dinero o un regalo: dulces, vino, aves, etc. Las vecinas, cuando se pasan el «candilejo» unas a otras, cantan alguna copla alusiva al «niño de pila», como ésta:

---

[18] *Diccionario histórico de la lengua española,* II, pág. 322, col. 2, núm. 6.

[19] COVARRUBIAS, *Tesoro...,* fol. 149 r., s. v.: «cierta especie de longaniça»; *Diccionario histórico de la lengua española,* II, pág. 322, col. 2, s. v., núm. 4.

[20] SANTIAGO ALONSO GARROTE, *El dialecto vulgar leonés hablado en Maragatería y tierra de Astorga,* pág. 136, s. v.

[21] A. COTARELO VALLEDOR, «El castellano de Galicia», en *Boletín de la Real Academia Española,* XIV, Madrid, 1927, pág. 128.

[22] V. RISCO, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.,* pág. 181.

Comadre del alma mía:
Este niño moro está,
y por falta de padrinos
no se puede bautizar.

Y la interpelada contesta:

Comadre del alma mía:
Perdone la libertad,
pues soy hija de familia
y no tengo para más.

El día anterior al domingo de Carnaval, el «candilejo» vuelve a casa de las muchachas que lo formaron, con todos los regalos reunidos.

Y al día siguiente comienza la fiesta, a la que asisten todos los que contribuyeron a llenar el canasto. En medio de la sala está éste.

Después de mucho baile se da la señal de acometer las viandas, etc., y todas ellas, así como «el niño de pila», son devoradas con la máxima velocidad [23].

Por otra parte, ha sido cosa muy extendida en el área pirenaica el hacer determinadas comidas, a base de cerdo, en los días como el «jueves gordo» o «jueves lardero». Por ejemplo, la «cassola», que comían los campesinos de los alrededores de la Seo de Urgel, no faltando «personificaciones» [24].

Comidas colectivas

En Cotobad, «entroido» y «entroidar» aluden a hartazgo y a la consecuencia que trae el abuso de la comida: una persona harta o gorda está como un «entroido», y entre las canciones de la comarca hay una que dice:

Adiós, martes de entroido,
adiós, meu amiguiño;
hasta Domingo de Pascua
non comerei mais touciño [25].

De las comidas carnavalescas en el alto Pirineo da varios pormenores Violant Simorra. En Gistain, en Durro, en Esterri, en Rialp,

---

[23] Luis Montoto y Rautenstrauch, «Costumbres populares andaluzas», en *Biblioteca de las tradiciones populares españolas*, IV, Sevilla, 1884, págs. 289-93, capítulo XI.

[24] Valerio Serra y Boldú, *Calendari folkloric d'Urgell*, Barcelona, 1915, págs. 60-61.

[25] Antonio Fraguas y Fraguas, «Máscaras y sermones de Carnaval en Cotobad», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, II, 1946, págs. 436-37.

y más al Este en el Alto Ampurdán (Sarroca de Bellera y Agullana), estas comidas tenían un carácter colectivo, y en ocasiones (como ocurría en Rialp) eran presididas por las autoridades y el «alcalde de Carnistoltes». A las doce de la mañana del martes el cura bendecía las calderas y el alguacil anunciaba la fiesta con un pregón. Se venían a repartir hasta cinco o más calderos a naturales y gentes de los pueblos de los alrededores. El cura asistía al final. Las familias, por su parte, preparaban alimentos especiales a base de cerdo, tales como la «escolaneta» (Baraguás, Alquezar) o «bisbot» (Pallars), o sea el estómago del cerdo relleno de pasta de morcilla, que se comía el primer día, y otros embutidos que servían de merienda y cena en los siguientes [26].

[26] R. Violant Simorra, *El Pirineo español*, Barcelona, 1949, págs. 574-76, cap. XII.

CAPITULO VII

TRIUNFO, MUERTE Y ENTIERRO DEL CARNAVAL

Un texto del siglo XIV

Llegamos ahora al punto principal de nuestro análisis. Desde época bastante remota sabemos que se han hecho o imaginado representaciones del Carnaval. De ellas, la que nos introduce mejor en el mundo de las creencias que han dado origen a personificación semejante es la que reflejan los versos geniales del Arcipreste de Hita, a partir de la estrofa 1.607 de su libro; esto independientemente de que Juan Ruiz se inspirara en el *Fabliau de la Bataille de Karesme et de Charnage,* como parece que lo hizo [1]. El carácter internacional (o acaso «anacional») de la Edad Media hace que en España, Francia, Alemania, etc., los gustos y los estilos se parecieran mucho. Tomemos, pues, a Don Carnal como personificación clásica de un período y mejor aún de una forma de vivir. Estando el Arcipreste a la mesa de Don Jueves Lardero, es decir Jueves gordo, que personifica a su vez al alférez de Don Carnal, llegan las cartas de desafío de la «Quaresma». «Doña Quaresma», aún «Santa Quaresma» [2]: de Jueves Gordo a siete días, la batalla sería dada inexorablemente a Don Carnal y sus huestes, y había de durar hasta el Sábado Santo.

Don Carnal recibe las cartas orgulloso, pero con miedo: sus súbditos también.

> Como es don Carnal muy grand emperador,
> Et tiene por el mundo poder como señor,
> Aves et animalias por el su grand amor
> Vinieron muy humildes, pero con grand' temor [3]

---

[1] M. Menéndez Pelayo, *Historia de la poesía castellana en la Edad Media,* I, Madrid, 1911-1913, pág. 303. En la edición de Julio Cejador, II, Madrid, 1913, págs. 76-97.

[2] Estrofas 1.068-76.

[3] Estrofa 1.094.

Poco antes del día señalado, el martes de Carnaval, se organiza la hueste en la que también participan las cecinas, los jamones, los tocinos, los quesos suculentos; y los instrumentos para cocinar, calderos, sartenes, ollas de cobre, eran a modo de armas. Los animales montaraces, tales como gamos, jabalíes, ciervos, liebres, corzos y cabras le prestaron pleito homenaje, como a su señor natural. La recepción de todos la hace como un gran señor de la época, sentado a rica mesa, con sus juglares y alféreces. El vino era alguacil de todos [4]. La noche de la víspera de la pelea, del Martes de Carnaval al Miércoles de Ceniza, los gallos fueron los que permanecieron alertas, viudos ya de las gallinas «sus mujeres» [5]. La llegada de la Cuaresma coge a Don Carnal adormilado, estupefacto, a los suyos igual:

Todos amodorrados fueron a la pelea [6].

Un puerro fue el primero en herir a Don Carnal en la gran batalla, en que del lado de la Cuaresma aparecen cantidad de pescados del Mediterráneo y del Atlántico, de donde por cierto parece haber llegado la Cuaresma misma, cuyas cartas de reto estaban dadas en Castro Urdiales [7]. Esa masa de peces de mar y río, de mariscos, de vegetales, viene a las huestes de Don Carnal, haciendo justicia pública de muchos de los que la componían [8]. A éste, por su parte, cogen preso, y un fraile le impone fuertes penitencias [9]. No creo que haya interpretación de la lucha o de la oposición expuesta que supere a la del Arcipreste, comparable sólo a la de Brueghel el Viejo en su famoso cuadro de la Pinacoteca de Viena [10].

---

4 Estrofa 1.096.
5 Estrofa 1.098.
6 Estrofa 1.101.
7 Estrofa 1.073.
8 Estrofas 1.103-1.126.
9 Estrofas 1.127-1.129.
10 Parece ser que Bruegel (o Brueghel) el Viejo se inspiró en pinturas anteriores, aunque usando de su imaginación libérrima. «Der streit des Karnevals mit den Fasten» data, al parecer, de 1559 (Leo Bruhns, *Das Bruegel Buch,* Viena, 1941); antes, Gustav Glück, *Bruegel,* París-Viena, 1936, pág. 18 y fig. 12. Ya el Bosco había pintado el mismo asunto: su cuadro se destruyó en el palacio del Pardo, y sólo quedó una grisalla que lo reproduce en parte. La imagen del Carnaval montado sobre una cuba que puso Brueghel en el suyo, parece inspirada en otra del Bosco. Jacques Combe, *Jérôme Bosch,* París, 1946, fig. 40. En España la tradición se aprovecha teatralmente .Hay todavía un expediente de censura de 20-21 de febrero de 1867, relativo a la zarzuela presentada en Madrid con el título de *Don Carnaval y doña Cuaresma.* Natividad Moreno Garbayo, *Catálogo de los documentos referentes a diversiones públicas conservados en el Archivo Histórico Nacional,* Madrid, 1957, pág. 387, *a* (r.º 5016, leg. 11.402, n.º 87).

El Carnaval «santo burlesco»

Dejemos ahora al Don Carnal del Arcipreste metido en duras prisiones. Tiempos después, en burla sin duda, pero atendiendo también a su carácter de personaje celebrado en fecha fija, vemos que se le trata de «santo». En la segunda égloga de *Antruejo, Carnal o Carnestollendas,* de Juan del Encina, que se representó la última noche de Carnaval de un año determinado en la casa de Alba, se le personifica con el nombre de «San Gorgomellaz» [11]. En ella el pastor Beneito describe su expulsión, realizada a cabo por la Cuaresma:

Vila andar
allá por esas aradas
tras el Carnal a porradas,
por lo echar
de todo nuestro lugar;
vieras, vieras assomar
por los cerros
tanta batalla de puerros
que no lo sé percontar.
Y assomó por otra parte
el estandarte
del ermandad y ortaliza,
diziendo a la longaniza:
«¡Guarte, guarte,
tiempo es ya de confessarte!»
Desmayaron de tal arte
los buñuelos,
que pegaron con los duelos
las gentes de papillarte.
Fue la sardina delante,
rutilante,
y al tocino arremetió,
y un batricajo le dió,
tan cascante,
que no sé quien no se espante;
domóle tan perpujante
sus porfías,
que en estos cuarenta días
yo dudo quel se levante.
Vieras los ajos guerreros,
con morteros
fuertemente encasquetados,
muy ligeros,
con lanzas y majaderos.
Los gallos por los oteros
muy corridos,
cansados, muertos, heridos
a poder de cañaveros.

[11] *Teatro completo de Juan del Encina, Madrid,* 1893, pág. 77.

Las cebollas enrristraron
y assomaron
por ensomo de aquel teso,
los huevos, mandega y queso
no pararon,
que soncas luego botaron;
y al Carnal triste dexaron,
en rebuelta
va huyendo a rienda suelta,
hasta agora pelearon [12].

La égloga termina con un villancico que empieza así:

Hoy comamos y bebamos
y cantemos y holguemos,
que mañana ayunaremos.
Por honra de *Sant Antruejo*
parémonos hoy bien anchos,
embutamos estos panchos,
recalquemos el pellejo.
Que costumbre es de concejo
que todos hoy nos hartemos,
que mañana ayunaremos [13].

Textos más tardíos, dentro del siglo XVI, nos hablan de «santo» parecido. Así, en la *Tragicomedia de Lisandro y Roselia,* aparecida en 1542 y atribuida a Sancho de Muñón, hay un diálogo entre dos mozos de espuelas. Siro y Geta, y en él se lee:

«GETA.—Panza es un sancto que celebran los estudiantes en la fiesta de Santantruejo, que le llaman sancto de hartura.

SIRO.—¿Dónde aprendiste tanto?

GETA.—En el general de Phisica, cuando llevaba un libro a un popilo, oí al bedel de las escuelas echar la fiesta de Panza» [14].

El hecho de que los estudiantes de Salamanca celebraban a un «Sancto Pança» con una «fiesta de Panza» podría haber dado a Cervantes una idea para fijar el nombre del escudero. Menéndez Pelayo se fijó ya en esta fiesta de «Panza». Pero acaso —añado— los nombres equivalentes a los franceses Saint Pansart, etc., existieron con

[12] *Cancionero de Juan del Encina,* edición facsímile de la Real Academia Española, fols. CX vto., *b,* y CXI r., *a;* ed. Cañete-Barbieri, págs. 79-80. Conservo la ortografía de la primera y algo de la puntuación de la segunda.

[13] *Op. cit.,* pág. 87. San Gorgomellaz dice, en efecto, la edición príncipe del *Cancionero...* de 1496 (fol. CX vto., *a*), Cañete-Barbieri, pág. 77, sigue esta lección, pero anota que en una edición de 1509 se puso Gorgomillaz. La edición príncipe pone, en cambio, «Santantruejo» (fol. CXI vto., *a*), Cañete-Barbieri divide Sant Antruejo (pág. 87), y anota que en una edición de 1505 se puso «San Antruejo» (tal vez en minúsculas).

[14] *Tragicomedia de Lisandro y Roselia llamada Elicia y por otro nombre quarta obra y tercera Celestina,* 1542, en «Colección de libros raros y curiosos», III, Madrid, 1872, pág. 103.

mayor abundancia en otra época en la península [15]. «Sant Antruejo», de todas formas, sigue siendo personaje familiar en el siglo XVII; también «Santo Entrudo» en Portugal. Don Francisco Manuel de Melo, en su diálogo de los relojes parlantes, hace alusión a los glotones, llamándoles «cofrades de vianda, irmãos da Mesa do Santo Entrudo» [16].

Gonzalo Correas trae un refrán que dice: «Antruejo, buen santo; Pascua, no tanto», refrán con su miaja de ironía. Y parodiando el pensamiento elemental de un negro otro que corre así: «Sant Antruejo, santo bueno, dice señor como negro: no quedar nada; Pascua mala, come negro y guarda para mañana» [17]. Y con la costumbre de Salamanca parece relacionarse esta copla antigua:

Hagamos placer
en Sant Antruijo,
pues no hay regocijo
do falta comer... [18].

Lo que se contaba en el siglo XVI es parecido a lo que se cantaba en algunas partes entrado ya el siglo XX:

Este é o Santo Entroido,
é o Santo verdadeiro,
o que quere o Santo Entroido
é que lle enchen o...
Acudide ô Santo Entroido
c' unha xarriña de viño,
se queredes que este Santo
vos prepare un maridiño.

Esto cantaban las máscaras en Dozón, partido de Lalín (Pontevedra), hace treinta y tantos años [19].

«O Santo Entroido» era, pues, como lo indica Risco, una especie de santo al revés; pero no debía trabajarse durante los días que se consideraban bajo su extraña advocación, sobre todo el domingo y el martes. El lunes pasaba más borrosamente. Como en una fiesta de rigor, había entonces baile al son de la gaita [20].

---

[15] M. MENÉNDEZ PELAYO, *Orígenes de la novela*, IV, Buenos Aires, 1945, página 103.

[16] FRANCISCO MANUEL DE MELO, *Relégios falantes. Apólogo dialogal primeiro*, ed. de Antonio Correia de A. Oliveira, Lisboa, 1942, pág. 68; otra edición da «Senhor Entrudo».

[17] GONZALO CORREAS, *Vocabulario...*, págs. 55 y 445.

[18] F. ASENJO BARBIERI la trae, *Cancionero musical de los siglos XV y XVI*; C. CABAL, *Contribución...*, IV, pág. 114, recuerda también una anécdota asturiana de Grado en la que se hace referencia también a «Santu Antrouxu».

[19] V. RISCO, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.*, página 358.

[20] *Ibid.*, págs. 176-79.

En un romance anónimo del siglo XVII, titulado *Descripción de los usos y costumbres en unas fiestas de Carnestolendas en Madrid,* se le llama «San Tragantón»:

> Martes de carnestolendas
> que le llaman los vulgares
> por otro moderno nombre
> *San Tragantón* de gaznates [21].

La expresión «con más carnes que un antruejo» que hallamos en *Los Cigarrales de Toledo,* de Tirso de Molina, parece referirse al gordo muñeco que representaba al Carnaval [22]. Así, también los vascos, cuando quieren expresar que una persona es gorda, glotona, ridícula y bufa, dicen de ella que parece un «Zampanzar».

Este nombre, que se usa desde el este de Guipúzcoa hasta el país de Soule, pasando por el Labourd, se halla estrechamente relacionado con el de «Saint Pansard», «Saint Pansart» [23].

En varios pueblos del Labourd (como Ainhoa, por ejemplo) y en la Basse-Navarre (Alduldes o Alduides), «Zampanzar» era un monigote con una gran panza. El tercer día de Carnaval, después de pasearlo por las calles, se le juzgaba, y tras la condena se le quemaba en medio de la plaza pública, para que expiara sus culpas. En Ustaritz era quemado junto con su mujer, y unos hombres, vestidos de plañideras, asistían al suplicio, echándose al suelo y lanzando grandes gritos de dolor. En Bayonne, sus cenizas se echaban al río, y en el Béarn era juzgado por la Cuaresma misma [24].

Pero aún existieron en el país vasco-francés escenificaciones en que se utiliza el conflicto de «Mardi Gras» con la Cuaresma de un modo mucho más formal, teatral. De ellas hizo particular estudio G. Hérelle [25]. La denominación del mismo personaje cambia, sin em-

---

[21] *Romancero general,* II, BAE, XVI, págs. 564-65, núm. 1.718. La descripción es curiosa.

[22] TIRSO DE MOLINA, *Los Cigarrales de Toledo,* ed. cit., pág. 340.

[23] R. M. DE AZKUE, *Diccionario vasco-español-francés,* II, Bilbao-París, 1906, pág. 411, *a.* Indica que en algunos sitios es Martes de Carnaval concretamente:

> Gaur dala Maria kale
> Biar dala Zanpantzart
> Eguin dezagun arte
> Tripan Pabruak zart.

Es canción de Orio: «Que hoy es Maria calle (= lunes de Carnaval), — Que mañana es Zanpantzart (= martes), — hasta que la piel estalle en la tripa.»

[24] JUAN THALAMAS LABANDIBAR, «Contribución al estudio etnográfico del país vasco continental», en *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore,* XI, Vitoria, 1931, págs. 40-41, núms. 47, 49, 50.

[25] G. HÉRELLE, «Etudes sur le théâtre basque. Les tragi-comédies de Carnaval», en *Revista Internacional de Estudios Vascos,* XIV, 1923, pági-

bargo. En Uztarruz (valle del Roncal) estaba representado por un muñeco gigantesco que se colgaba de los balcones, al que llamaban «Aitandi Txarko», es decir, «Abuelo Txarko» [26]. En otras partes de la tierra vasca la mascarada se complicaba con extraños simbolismos, y en las ciudades como San Sebastián era ocasión de comparsas de tipo musical, para las que los poetas y compositores locales escribían nuevas melodías y letras cada año en alabanza de la fiesta, etc. [27].

La muerte del Carnaval en dominio catalán

En casi toda España se ha celebrado la fiesta del triunfo del Carnaval, su juicio o lucha con la Cuaresma y su muerte. A veces, frente a la fuerza simbólica de los antiguos poemas, las fiestas populares resultan chocarreras y desprovistas de poesía; pero en general eran ostentosas y divertidas. Algunas de ellas ya fueron conocidas por los etnólogos y antropólogos de comienzos de siglo. Frazer, por ejemplo, conoció la mojiganga ilerdense, que terminaba con la muerte del opulento «Pau Pi» [28] porque leyó la descripción de la fiesta tal como la vio un viajero inglés que recorrió el norte de España el año 1877: J. S. Campion. Según éste, la fiesta de Lérida se hallaba ya muy «sofisticada», como se dice ahora usando de anglicismo, y asistían a la comitiva cantidad de máscaras vestidas con trajes de época; puede

---

nas 541-57, donde se analizan varias de ellas, como las tituladas de «Bacchus», «Pansart» y «Le jugement et la condamnation de Carnaval». El texto de esta última lo daba por desaparecido.

[26] R. M. de Azkue, *Euskalerriaren yakintza*, I, págs. 318-20.

[27] Canciones de esta clase, en alabanza del Carnaval, son muy corrientes, o por lo menos lo han sido. He aquí una que las comparsas de jóvenes cantaban hará cosa de cien años en San Sebastián y que he encontrado entre los papeles de mi abuelo Serafín Baroja:

Dibertitu, dibertitu
dibertitu gaitezen
dibertitu gaitezen
gazteak, ugari bai.
Astutzen utzi gabe
usariyuari.
Asiyera eder bat
dantzan taekantari, bai,
eman bear diyogu
Iñauterian.

«Divirtámonos, divirtámonos, jóvenes, sí, ampliamente. — Sin olvidar la costumbre. — Un hermoso principio, — bailando y cantando, sí, — hemos de dar — al Carnaval.»

[28] Frazer, *The Golden Bough... Part III. The Dying God*, págs. 225-26.

tomarse su escrito, en suma, como un ejemplo de lo que eran los Carnavales en una ciudad de la segunda mitad del siglo XIX [29].

«Pau Pi» era llevado por los diablos. La mojiganga variaba de lugar a lugar del territorio catalán septentrional.

«En Baraguás —dice Violant Simorra—, el Martes de Carnaval confeccionan una especie de gigante llamado 'Peirote', que es paseado por el pueblo en brazos de los mozos; el mismo día preparan en Gistaín un monigote y los mozos lo pasean por el pueblo montado en un burro, hasta que lo sentencian a muerte; en Durro (Valle de Bohí) celebran una farsa muy parecida el Miércoles de Ceniza por la mañana; el mismo día se celebraba en Agullana (Alto Ampurdán), pero no con un monigote, sino con un hombre auténtico, que llevaban en andas, tendido en una escalera de mano, a la plaza donde se celebraba el simulacro de sentenciarlo a muerte; en cambio, en el Pallars el 'Carnistoltes' nacía el sábado por la noche o el domingo por la mañana y moría el martes o el miércoles por la noche; en Ribera preparaban una figura grotesca por la tarde del domingo, y después de pasearla los mozos, montada en un borrico, la colgaban de un balcón de la plaza, con una sartén en la mano, y desde allí presidía la fiesta. Costumbre semejante seguían los pueblos de Sarroca de Bellera, Pauls, Montcortés, Esterri de Aneo y Rialp» [30].

En Durro era donde el simulacro de la muerte del Carnaval ofrecía mayor complejidad, según Violant mismo: «La sentencia y muerte de *Carnistoltes* y tenía lugar el miércoles por la tarde en un cercado de la casa Marquet, situado en el centro del pueblo, y desde un sitio elevado podía ser contemplado el gran espectáculo por todos los vecinos. El Carnaval, figuradamente representado por el muñeco de paja, que desde la mañana estaba expuesto delante de la casa y personalmente por uno de los 'bous' o mozo, era acusado de goloso, borracho y de haber llevado la ociosidad al pueblo por unos días, por cuyas graves circunstancias atentatorias al caudal y a la moralidad de las casas, el fiscal, hombre hablador, jocoso y dicharachero, le pedía la pena de muerte. La defensa pedía la absolución del sentenciado, alegando los beneficios recibidos gracias a él, ya que durante tres días les había llenado el estómago y les había servido en gran manera. Por fin, el juez dictaba la sentencia de muerte con graciosas palabras. Seguidamente, un mozo tiraba un tiro al aire, al propio tiempo que caía muerto el Carnaval, que arrastraba consigo al mozo vestido de 'buey' o 'bou'. Recogían a éste y al monigote y los llevaban en unas angarillas hasta la plaza, donde los cubrían de paja y la prendían fuego. Hasta que las llamas no habían prendido en toda la paja no se

---

[29] J. S. CAMPION, *On foot in Spain. A Walk from the Bay of Biscay to the Mediterranean*, 2.ª ed., Londres, 1897, págs. 289-96.

[30] R. VIOLANT Y SIMORRA, *El Pirineo español*, pág. 570-71, cap. XII.

levantaba el mozo que representaba al rey de la fiesta; al levantarse se sacudía del cuerpo las pajas ardiendo entre los aplausos de los espectadores, que celebraban la 'resurrección', porque así el año venidero volvería a reinar el Carnaval.» En otros pueblos, como Sarroca de Bellera, el miércoles por la noche, después de cenar, era cuando descolgaban a «Carnistoltes», paseándolo por las calles, cantando unas endechas fúnebres y humorísticas a la par. Luego era cuando le hacían el proceso, le sentenciaban y mataban de un tiro. Después, un «médico» le hacía la autopsia, rajándole el vientre con un cuchillo, y por último lo quemaban en medio de la plaza pública. En Rialp el orden variaba algo [31]. La fiesta se celebraba también en zonas más meridionales del dominio catalán, incluidas las islas Baleares y la ciudad de Barcelona. Sobre las fiestas carnavalescas allí hay enorme bibliografía; pero ahora me limitaré a recordar dos testimonios más.

En la isla de Ibiza, durante la noche del Miércoles de Ceniza, los vecinos de la capital en masa salían formando una procesión burlesca y llevaban un pelele que era paseado por la Marina a la luz de los hachones; terminaban quemándolo. Un chusco pronunciaba un sermón humorístico y con ello se daba fin al acto, al que se llamaba el «entierro del gato» o del «gat», que en el habla de allí quiere decir el borracho, o sea el entierro del Carnaval [32].

En aleluyas, con venta en todas las viejas ferias y mercados, se hacen con frecuencia alusiones a la muerte del Carnaval y a su entierro, y aun hay algunas enteras dedicadas a narrar los episodios completos de la fiesta, como la llamada «Entrada y entierro del Carnaval en Barcelona», que consta de cuarenta y ocho grabados, con el pie de imprenta que dice: «Imps. y otras arts. de Antonio Lloren, Palma de Sta. Catalina, 6.—Barcelona» (núm. 40 de la serie publicada allí), de la que los últimos versos son éstos:

> Por el llano y la montaña
> al insigne Carnaval
> dan sepultura en España [33].

En Cataluña, como en otras partes, un aspecto importante de la fiesta era la lectura del testamento burlesco del Carnaval, que siempre

---

[31] R. Violant y Simorra, *El Pirineo español*, págs. 576-77, cap. XII.

[32] Víctor Navarro, *Costumbres en las Pithiusas*. Memoria que obtuvo el quinto premio en el primer concurso especial sobre derecho consuetudinario y economía popular, abierto por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas para el año de 1897..., Madrid, 1901, pág. 56. El señor Navarro escribe en una nota: «Como en catalán y en ivicenco (sic) llaman «gat» al borracho, presumo que la jocosa ceremonia hace alusión a las borracheras que cogen durante el Carnaval y destierra la Cuaresma.»

[33] Mención del entierro del Carnaval; hay también en J. Cortils y Vieta, *Ethologia de Blanes*, pág. 42.

tenía su parte de censura; a veces esta lectura del testamento tiene un desarrollo mayor que otras partes [34].

El Carnaval madrileño y el entierro de la sardina

Otra aleluya hay llamada «El Carnaval español», con la misma cantidad de grabados, que es la número 87 de la serie publicada en Madrid por Hernando. El verso final dice:

A enterrar al Carnaval
van en tropel al Canal.

Esto revela que, aunque se diga que en ella se trata del Carnaval español, propiamente el que se describe es el Carnaval de Madrid, y este verso alude a una costumbre inmortalizada por el pincel de Goya, de la que quiero hablar ahora.

Ligada de modo íntimo con la muerte del Carnaval, está la costumbre llamada del «entierro de la sardina», que todos los que hayan vivido en la capital de España antes de la guerra han podido ver. Sin embargo, del siglo XIX a 1936 sufrió simplificaciones que le quitaban carácter.

De la misma época, de mediados de aquel siglo, hay dos descripciones que se completan y aclaran mutuamente.

El entierro de la sardina tiene lugar el Miércoles de Ceniza.

En el *Diccionario...* de don Pascual Madoz se describe así:

«Se reduce a disfrazarse varias parejas, por lo regular de gente ordinaria, de frailes, curas y demás empleados de iglesia, llevando pendones, estandartes y mangas parroquiales estrañas, con escobones o jeringas por hisopo, orinales por calderilla y otras insignias burlescas. Estas turbas conducen al hombro, en unas angarillas, un pellejo o bota de vino con una careta, o un pelele en cuya boca ponen una sardina, y de este modo, precedidos de un tambor o de clarines y bocinas, recorren muchas veces la pradera, cantando lúgubremente, imitando a los cánticos de los entierros y aspergeando a los circunstantes en sus fingidos responsos con los escobones llenos de agua. Cansados de esta batahola, concluyen por enterrar en un hoyo la sardina y ponerse a merendar y beberse el vino del pellejo que hizo de muerto. Algunos creen que en el entierro de la sardina se simboliza el del Carnaval para entrar en el tiempo santo; pero en este caso debían enterrar la carne y no el pescado, precisamente al empezarse la época de

[34] Pilar García de Diego, «Censura popular», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* XVI, 1960, págs. 302-303, con bibliografía portuguesa y catalana.

su uso por precepto cristiano. Sin embargo, lo que parece positivo es que en la ant[igüedad], cuando se comía de vigilia toda la Cuaresma, se acostumbraba a enterrar una canal de puerco a que se daba el nombre de sardina, cuyo uso se ha corrompido con el significado que hoy se da a este pescado. Es circunstancia indispensable en este entierro el llevar vejigas infladas colgadas de palos para saludar a los amigos y también a los desconocidos, e higos colgados de palos que se hacen vibrar en la cuerda dando con otro palo para llevar porción de muchachos entretenidos pugnando por coger a saltos los higos con la boca, juego denominado del *higuí*» [35].

Hay un artículo de Mesonero Romanos sobre el Martes de Carnaval y el Miércoles de Ceniza, en el que habla del entierro de la sardina, y lo describe tal como él lo había visto celebrar por los vecinos de cierta calle de los barrios bajos de Madrid hacia 1839, del que copio algunos párrafos: «Rompían la marcha bailando hacia atrás y abriendo paso con sendas estacas y carretillas disparadas a los pies de las viejas, hasta una docena de docenas de pícaros en agraz... Seguían en pos otros ciento o doscientos mozallones, ya más cariacontecidos y con diversos disfraces, cuáles de ruedos y esteras en forma de monaguillos; cuáles con cabezas postizas de carneros (figurando ir disfrazados); cuáles de encorozados y penitentes; cuáles de berberiscos y soldados romanos.

»Entonaban los unos un cántico endiablado, no sujeta su letra a ningún diccionario, ni su música a ningún diapasón; mojaban los otros sendos escobones en calderos de vino con que hacían un profundo aspergeo en la devota concurrencia, y retozaban bestialmente los de más allá disparando al aire sendos garrotazos, manotadas y pescozones. Amenizaban el conjunto de este grato episodio cuatro o seis gatazos negros atados por la cola o por las patas en la punta de un palo y enarbolados en alto a guisa de pendones; cinco docenas de esquilones de todos tamaños, movidos por robustos puños y en pugna con otros tantos collarines de campanillas y cascabeles puestos igualmente en palos o en los pacientes cuellos de los hermanos de la cofradía de *San Marcos,* que en unión con la otra *de la Sardina* celebraban igualmente tan estupenda función.

»Descollaba después un gran coro de vírgenes desenvueltas... Estas tales con aventadores de esparto dirigían sus espresivos saludos a una y otra fila de concurrentes...

»Sostenida en hombros de los más autorizados, y en grotesco ataúd, se elevaba una figura bamboche formada de paja y con vestido completo, el cual pelele era una *vera efigies* por su traje y hasta sus facciones del *señor Marcos,* marido y conjunta persona de la *Chusca,*

---

[35] Pascual Madoz, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de España,* tomo X, Madrid, 1847, pág. 1075, *a-b.*

a cuya ventana había estado expuesto de cuerpo presente en los tres días de Carnes-tolendas; en tan amable desorden y con la progresión que es consiguiente al continuo trasiego del mosto desde las botas a los estómagos, descendió la imponente comitiva hacia la puente toledana, siguiendo a lo largo por las frondosas orillas del Canal, y dándosele una higa, así de la elegante capital que dejaba a las espaldas, como del fúnebre cementerio que miraba a su frente. La burlesca y profana parodia se verificó en fin con toda solemnidad; ni se economizaron los cánticos burlescos, ni las religiosas ceremonias; el mísero pececillo quedó sepultado, cerca del tercer molino, en una profunda huesa y dentro de una caja de turrón; el pelele tío *Marcos* ardió ostentosamente encima de una elevada pira...» [36].

El ya citado pintor Gutiérrez-Solana ha hecho obras en las que se representa el entierro de la sardina en Madrid y varias clases de mascaradas. También las ha recogido como escritor costumbrista [37].

El Carnaval gallego

El país donde se han hecho hasta hace poco representaciones muy parecidas a las que nos hacen imaginar los textos medievales es Galicia en general. Allí el Carnaval era personaje que aparecía asociado a una serie de máscaras muy estereotipadas y relacionadas con las que en otras zonas son más bien propias de los primeros días del año. La llegada del Carnaval se anunciaba en ciertas zonas de Orense por los mozos mediante cuernos, caracolas, grandes panderos, latas, etc.; mozos que, recorriendo las barriadas, cantaban lo que sigue:

¡E vindeo á ver!
¡E vindeo á ver!
¡O vello Antroido
que está teso e dórdo
ao pe do carballo
sentado n'un tallo
sin ter que facer!
¡E vindeo á ver!
¡E vindeo á ver!

(«¡Venid a verlo! — ¡Venid a verlo! — El viejo Carnaval, — que está tieso y loco, — sentado al pie de un roble, — sin tener que hacer. — ¡Venid a verlo! — ¡Venid a verlo!») Esta canción nos da una curiosa imagen del Carnaval asociado a un árbol [38].

[36] *Escenas matritenses* por *El curioso parlante*, Madrid, 1851, págs. 179-81.

[37] *El pintor español José Gutiérrez-Solana*, págs. 33-37, láminas XXXVI-XLIX. Véase también Antonio Flores, *Tipos y costumbres españolas*, páginas 205-206. Puede verse *Obra literaria de J. G.-S.*, Madrid, Taurus, 1961.

[38] E. Carré Aldao, «Prácticas y costumbres», en *Reino de Galicia*, I de la *Geografía general del reino de Galicia*, Barcelona, s. a., págs. 750-51.

Las personificaciones de «Entroido» han sido muy abundantes y variadas hasta la época inmediatamente anterior a la República. Al personaje se le llamaba también Meco. Adviértase que de un «Meco» legendario se cuenta que fue hombre de lujuria tal, que no respetaba ni solteras ni casadas. Vivía en Grove (Pontevedra), y allí se enardeció tanto el vecindario contra él, que, reunido, lo prendió y lo ahorcó colgado de una higuera. Cuando un juez se encargó de la causa de su muerte, los vecinos respondían como los de Fuenteovejuna en el drama de Lope[39]. «Meco» es, asimismo, una especie de coco. A veces aparecía la figura carnavalesca atada a un árbol, en efecto, o izada en un palo y con su pareja femenina, y a ambos les llamaban «Os Entroidos». Un día señalado, montados en caballos o burros, incluso sobre una oveja, los conducían procesionalmente y fingían su muerte, previo juicio a veces, o sin más formalidades en otras ocasiones. Tampoco faltaban sitios donde lo esencial era el burlesco entierro del personaje, y a veces la vieja fiesta gallega ha sido sustituida por un «entierro de la sardina» como el de Madrid, etc.[40].

Podemos allegar ejemplos de época más antigua. Pongo por caso, las fiestas en el partido judicial de Viana del Bollo (Orense), según las describió don Nicolás Tenorio. En particular, el Martes de Carnaval, se celebraba el día «d'o Intrudio». Era fiesta rigurosa en la que no se trabajaba de ninguna manera, en la que no se sacaban los animales al monte. En el sitio más apropiado de la aldea se reunían hombres y mujeres, de cualquier estado o edad; llevaban algún instrumento o útil para hacer ruido. Era costumbre robar la piel de oveja o carnero para los tambores el día del santo patrono. Así se constituía «o folión», que, al punto de estarlo, empezaba a recorrer la aldea. Delante iban uno o varios «zamarreros» con sus palos, caras tiznadas, ropas vueltas del revés, esquilas y cencerros; detrás, la «vella», un hombre vestido de mujer con un cesto lleno de ceniza al brazo, que repartía a todo el que encontraba. Detrás iba otro con un cuerno de vaca o toro atado a una caña, y tras éste los demás, llevando en el centro un muñeco de paja, vestido de hombre, montado en un burro: «o Intrudio». El ruido infernal que formaba el «folión» al pasear a esta representación del Carnaval duraba hasta la hora de comer.

La comida era ritual, pues alimento especial lo constituían el

---

[39] Juan Cuveiro Piñol, *Diccionario gallego*, Barcelona, 1876, pág. 203.

[40] V. Risco, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.*, págs. 346-51, con detalles abundantes. A la personificación masculina del «entroido» hay que unir —en efecto— la de su pareja femenina «estroida»: por otra parte, en gallego, para designar a personas estrafalarias, se usa la voz, así como la de «entroidada» para aludir a actos que se reputan grotescos. Eladio Rodríguez González, *Diccionario enciclopédico gallego-castellano*, II (Vigo, 1960), pág. 215; en I (Vigo, 1958), pág. 183, da las palabras «antroido» y «antruido» como menos difundidas, frente a la opinión de Valladares en su «Diccionario...».

«botillo» o «andullo», embutido hecho en el estómago de cerdo; las patatas cocidas o «cachelos» y la olla podrida. A la tarde, los mozos que colocaron un muñeco llamado la «comadre», el jueves de comadres, lo derribaban del palo donde estaba, y dos de ellos enmascarados y a caballo lo paseaban por el pueblo, terminando con quemarlo.

Al anochecer se repetía el «folión», y una vez terminado, empezaban los «foguetes» y la «fariña». Las personas, con pequeños envoltorios de estopa llamados «manela», a los que prendían fuego, se acercaban unas a otras; a los hombres se les pretendía quemar el pelo y la barba, a las mujeres las enaguas y faldas. «Correr a fariña» era arrojarse mutuamente puñado de harina o salvado. El ajetreo concluía a la hora de cenar. En la cena se comía asimismo un plato especial: «o pigureiro» o «vexiga henchida», es decir, la vejiga del cerdo llena de pan con leche, jamón, huevos cocidos, arroz y chorizos, cocida y atada. Pero aún después de ésta se organizaba el «folión» por vez tercera y durante una hora a la luz de hachas formadas de paja de centeno recorría la aldea, marchando al final a los hilandares, en los que no se trabajaba y donde se estaba hasta las once y media de la noche. Antes de acostarse, todavía se cenaba por segunda vez una sopa de pan con grasa y huevos cocidos, amén de un chorizo por cabeza. Entonces era cuando únicamente en todo el año tenían los chicos derecho a un chorizo entero.

Nótese, por último, que en aquella región existía también el envío del «folión» de determinada aldea a otra en signo de amistad [41].

Pero a esto se añadía, en casos, la conducción del personaje en un «carro», el «carro de Antroido», que tenía en sí una gran significación. Solía estar adornado de ramaje y sobre él iba un monigote de gran tamaño hecho de paja, vestido de aldeano; tras el carro, arrastrado por un par de bueyes, iban los hombres de la parroquia, aldea o barriada disfrazados. Sobresalía entre ellos uno, vestido de mujer, que llevaba la cara cubierta con una «filloa» (la especie de torta de que se ha hablado antes), y que decía gracias más o menos chocarreras. El «carro de Antroido» iba también de una aldea a otra —como el «folión»— cuando las relaciones eran cordiales, en señal de obsequio, y la fiesta terminaba con un baile. A veces, en el carro mismo se representaba el entierro del personaje y de su mujer, a los que se llamaba «o vello» y «a vella»: el viejo y la vieja [42].

Estas conducciones solían ir acompañadas de un «sermón» o un discurso pronunciado por un fraile fingido o un hombre que hablaba del muerto y de otras cosas: «las verdades no conocidas», es decir,

---

41 NICOLÁS TENORIO, *La aldea gallega*, págs. 130-33.

42 E. CARRÉ ALDAO, *Prácticas y costumbres*, *loc. cit.*, págs. 750-51. V. RISCO, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.*, páginas 352-54.

hechos ocurridos en el pueblo que había que exponer con aire satírico.

El sermón del «Entroido» se celebraba en Famelga, barrio en un tiempo de la parroquia de Loureiro, territorio de Cotobad, llevando a unos campos famosos al «Entroido» mismo, representado por una figura de hombre muy grueso, conducido en un carro. Puesto éste en una especie de palco, y a veces una representación de la Cuaresma en otro, un estudiante o seminarista recitaba el sermón, en el que a veces colaboraban dos o tres personas. El sermón era una especie de moralidad. En algún caso se afeaban en él las culpas del «Entroido» y se le amenazaba con quemarle. La fiesta terminaba con la quema [43].

En otros puntos se insistía sobre los abusos de la autoridad, sobre las quejas que tenía la población aldeana. Había veces en que los sermones eran de extremada procacidad y desvergüenza [44]. Pero, en última instancia, el Carnaval o su representación eran llorados. Contradicción que se repite. Decía J. R. Fernández Oxea, en un artículo sobre el Carnaval de un pueblo de Orense, que en Piñeira d'Arcos hacían la consabida representación de «O Entroido» con un monigote de paja que llevaba además una vejiga con sangre. Lo tenían colgado desde un mes antes, y después le tiraban unos tiros, llorando al fin su muerte [45].

No sería difícil encontrar noticias parecidas de otras partes del norte de España.

G. Adriano García Lomas dice que antiguamente, en la montaña de Santander, se celebraba la fiesta de «antruido» el martes de Carnaval, llevando en volandas un pelele de trapo, que era paseado por el pueblo en medio de gran algarabía, y que a este pelele se le llamaba también «Antruido» o «Judas». A veces hacían que personificara a persona conocida y le apedreaban con nabos, calabaza, etc., cantando:

Antruido botijudo
come calabazo crudo.

Que la fiesta era específica del martes lo atestigua un refrán que dice: «Por muchas vueltas que dieron los sastres, no sacaron a An-

---

[43] Antonio Fraguas y Fraguas, «Máscaras y sermones de Carnaval en Cotobad», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, II, 1946, págs. 451-57, con un sermón transcrito.

[44] V. Risco, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», *loc. cit.*, págs. 354-59, donde copia un sermón de Castroverde, Lugo, fechado en 1928.

[45] J. R. Fernández Oxea, «Folklore de Coaledro (Ourense)», en *Nós*, año XVII (núms. 137-38), Orense, mayo-junio 1935, pág. 108.

truido de martes.» Por similitud, llamaban «antruido» también a la persona desaseada o vestida de modo ridículo [46].

Dice el mismo autor que al mismo pelele se le llamaba, a veces, «burdiera», por lo sucio y harapiento, y que se le cantaba:

Antruido, soletón,
burdiera, escobón,
arremanga la pernera
que te daremos candela [47].

«Burdiera» es el estercolero al aire libre. La fiesta debía terminar con la destrucción consiguiente.

El Carnaval y las fiestas invernales y primaverales

En otros lugares de Galicia la forma de celebrar el Carnaval recordaba vivamente a la que tenían los mozos de Santander para celebrar la «vijenera». Tal ocurría en la comarca de Becerreá (Lugo).

Cualquier de los tres días clásicos de Carnaval, una «parroquia» concertaba una «mascarada» con el fin de ir a la parroquia vecina. Esta «mascarada» solían formarla los hombres, vestidos a modo de soldados, que pasaban los límites vecinales e invadían los campos de la parroquia visitada con aire marcial. Los de esta última se disponían a la resistencia. A la cabeza de los dos ejércitos iban dos jefes a caballo, vestidos con restos de viejos uniformes: charreteras, entorchados, condecoraciones, etc. Cuando se llegaban a poner cara a cara, se dan un alto y comenzaba un diálogo, por lo común en verso, en que mutuamente se atacaban con más o menos ingenio y gracia. Como en este primer encuentro no se ponían de acuerdo, el invasor daba las órdenes de ataque; entonces el defensor pedía unos extraños «documentos» que justificaban el ataque, y con esta petición parece que se apaciguaban los ánimos; los dos jefes se abrazaban y los dos bandos unidos entraban en la parroquia al son de la música. El «general» enemigo daba, de vez en cuando, vivas a los mozos y mozas y a las familias del lugar, a los que todos contestaban con ardor [48]. También ofrece un carácter particular la fiesta de Carnaval («Carnestoltes») en conjunto en la diócesis catalana de Urgel. El día de San Antón comienza un período que se caracteriza porque durante él se baila el «ball rodó», que es un baile especial. Este baile se

---

[46] G. Adriano García Lomas, *El lenguaje popular de las montañas de Santander*, Santander, 1949, pág. 29.

[47] *Ibid.*, págs. 65-66.

[48] E. Carré Aldao, *op. cit.*, págs. 750-51.

deja de bailar el Martes de Carnaval, es decir, la víspera de Cuaresma. Ahora bien: en localidades como Artesa de Segre este día los hombres iban al bosque y cortaban toda la leña que querían, sin que fuera permitido que se les prohibiera la corta por el amo, hasta llenar un gran carro. Ponían sobre el carro un árbol o ramo grande y hermoso que adornaban con pañuelos de seda y cintas. Al llegar el carro al pueblo con su comitiva, salían a recibirle los mayores de la cofradía de la «Mare de Deu del Roser», que es allí Virgen muy afamada, y saludaban con una canción especial a los que llegaban. A la tarde se bailaba por última vez el «ball rodó» (hasta el San Antón próximo) alrededor de la leña colocada en la plaza, y a la noche se hacía arder ésta en una gran hoguera [49].

Esta fiesta es de un tipo semejante a las de mayo y del solsticio de verano. El árbol adornado que se lleva en el carro (si consideramos que en las fiestas de mayo parece representar a un ser, que también es representado por un pelele, que en Galicia el «carro do Antroido» lleva a un monigote rodeado de ramaje y que al monigote que representa al Carnaval se le hace arder en muchos casos) hay derecho a suponer si será representación especial del mismo Carnaval [50].

Más adelante, en este mismo volumen, encontrará el que leyere descripciones de ceremonias carnavalescas en las que hay interferencia clara con otras de origen, a mi juicio, más antiguo, en las que las máscaras tenían un papel, si cabe, más oscuro y enigmático, no relacionado, en todo caso, con la simbología cristiana, con la «moral» del medievo, sino con cultos paganos, acerca de los que también se dirá algo.

Recapitulación

Hay que señalar, por último, que, a veces, la muerte del Carnaval se ha interferido con otros hechos. La simbología cristiana creada en torno a la Cuaresma no ha sido suficiente para darle una significación honda, y ésta se ha buscado en acontecimientos supuestamente históricos. Tal es el caso de la muerte de «Pero-palo» o «Peropalo», en Villanueva de la Vera, provincia de Cáceres, fiesta acerca de la cual

---

[49] Valerio Serra y Boldú, *Calendari folklóric d'Urgell*, Barcelona, 1915, págs. 63-64.

[50] El carácter «sagrado» del Carnaval se refleja también en la comarca de Urgel, en que está prohibido trabajar durante él, especialmente el lunes. Los niños son encargados de vigilar, y si saben que hay alguien trabajando, tienen derecho a atarlo. Vaeerio Serra y Boldú, *op. cit.*, págs. 62-63.

poseemos varias informaciones modernas y que organiza una cofradía especial de «peropaleros» [51].

Parece ser que el sábado anterior al Domingo de Carnaval se comienza a construir un muñeco, hecho de armadura de madera y vestido con traje antiguo del país [52]. Las personas que intervienen en la construcción del muñeco guardan secreto acerca de dónde se lleva a cabo, aunque ellas y las que asisten a la misma la acompañaban de una especie de salmodia, que termina con un lamento y suave toque de tambor. La terminación se anuncia con un repique ya fuerte de tambores, y se considera como de buena suerte ayudar a vestir al muñeco o asistir a la vela, durante la que se come bien. Antes de la madrugada del Domingo de Carnaval, el «Peropalo» es llevado por todas las calles del pueblo a hombros del «capitán» o mayordomo de la cofradía del año anterior y de otros «peropaleros», que lo relevan. Esta comitiva marcha también al son de un tambor. De vez en cuando, un «peropalero» lanza un lamento. Pero cuando los lamentos se hacen mayores es cuando se clava en una «aguja» al «Pero-palo»; es decir, en un palo puesto sobre una especie de escalerilla de mano; una vez colocado de esta suerte, se baila alrededor de él con frenesí. El domingo y el lunes siguen, alternados, bailes y conducciones procesionales.

El Martes de Carnaval las cosas se complican. Los mozos de la cofradía invitan al pueblo al juicio contra «Pero-palo». Por la madrugada hay una nueva conducción del monigote. A las once, una especie de elecciones para formar un tribunal; elecciones tan serias que las preside el alcalde y un concejal, asistidos de dos «peropaleros» con la cara tiznada de carbón, dientes de patata y unas calabazas atadas a un palo, con las que golpean a la gente. Después aparece un nuevo personaje. Un hombre viejo y desastrado envuelto en sábana blanca y montado en un burro, con soga al pescuezo, que es llevado por los chicos y que aparece ante el tribunal ya elegido. Uno de los jueces lee la sentencia de «Pero-palo», condenado por delitos de *alta traición,* y el viejo sobre el burro es llevado por las calles, en medio de un gran bullicio de cencerros, campanillas y tiros. Después de esta conducción se hace otra más de «Pero-palo» con su sentencia ya a la espalda.

Llega con esto la hora de la comida y el preparativo de las ceremonias de la tarde. Hay durante ella un ofertorio, presidido tam-

---

51 José Ramón y Fernández, «Costumbres cacereñas», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* VI, 1950, págs. 87-96. Valeriano Gutiérrez Macías, «Fiestas cacereñas...», en la misma revista, XVI, 1960, páginas 355-56, con fotografía.

52 Informes antiguos dicen que al inaugurarse quince días antes del Domingo de Carnaval la época del Antruejo, los mozos llevaban ya la cabeza de un muñeco sujeta en un palo, muñeco que se completaba después.

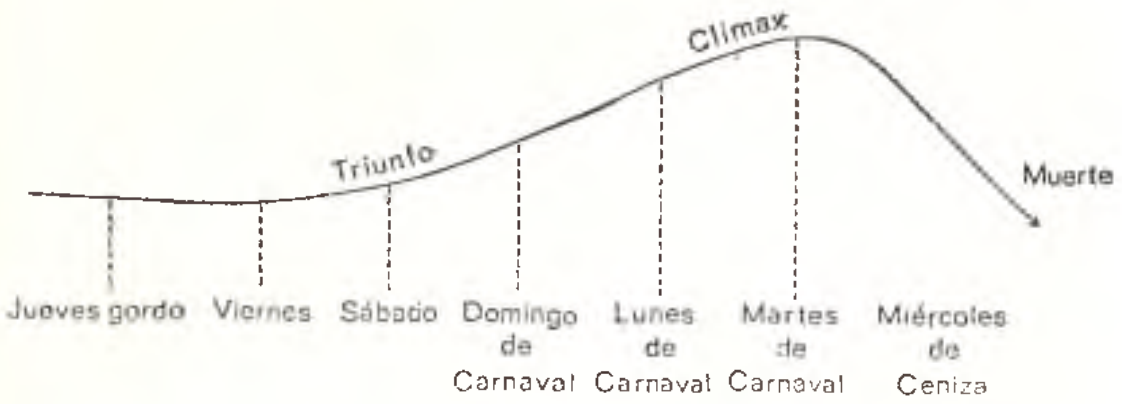
bién por el alcalde y los concejales, acompañados de «peropaleros» disfrazados. Los que hacen ofrendas para poder asistir a la ejecución del muñeco van con sus mujeres e hijas para que no les aporreen las máscaras, o para que no les echen salvado. Los forasteros suelen ser objeto de verdadero ensañamiento. Los oferentes, que llevan dinero o alimentos, simulan firmar un acta de obligación con un corcho quemado y un cuerno que hay sobre la mesa presidencial. Hubo en tiempo también un fingido escribiente para el proceso y ofertorio. Durante éste son las muchachas, adornadas con joyas, mantones y pañuelos las que llevan al «Pero-palo», presididas también por una «capitana», que, con el «capitán», ofrece un convite a los participantes de las comitivas al terminar la fiesta. Al pasear al muñeco se le hace varias veces la «judiá», que consiste en ponerle en posición horizontal y hacerle girar sobre el palo en que está clavado. A veces también se finge que el muñeco se resiste y se le golpea con vejigas colgadas de palos, etc.

Hay después una «jura de bandera» presidida por el «capitán» y la «capitana», que llevan como signo de autoridad un chorizo colgado de una vara. Después se coloca a «Pero-palo» en medio de la plaza, frente a un piquete que jura ante una bandera blanca, que ostenta una media luna pintada. Jura en último término el «capitán» del año siguiente. Después de la jura la gente se apelotona alrededor de «Pero-palo», gritando unos que se le mate y otros que no. Por último se le mantea colocado en una especie de andas, y cuando está en alto, los escopeteros disparan. Acompañan a estos actos los gritos, lloros y lamentos de las mujeres.

Respecto a la interpretación del «Pero-palo», se ha dicho que reproduce un «auto de fe» en que se condenó a un reo judaizante en el siglo XIII (?). Los versos o «cantares» de «Pero-palo» son incongruentes y aluden tanto a supuestos actos sacrílegos de judíos de la región como a Judas, con cuya *quema,* de la que luego se hablará, se ha puesto esta fiesta en relación. Pero claro es que se trata de una «especialización» de la fiesta carnavalesca más conocida. Conviene destacar el nombre del muñeco, que entra en el ciclo de los de «Pedropérez», «Perote», etc., es decir, de los compuestos de Pedro, que Gavel emparentaba con la misma voz de «pelele». También hay que advertir que ésta es de las pocas fiestas carnavalescas que subsisten, y Valeriano Gutiérrez afirmaba en 1960 que se hallaba tan arraigada en Villanueva de la Vera que creen allí que si algún año no se celebraba sería año lleno de calamidades. Una «especialización» semejante hallaremos en el Carnaval de Lanz (Navarra).

En suma, el periodo de Carnaval se considera que empieza en distintas fechas, según las regiones; mas puede decirse que las fun-

ciones en torno a su triunfo, muerte y entierro se pueden fijar con arreglo al esquema que sigue [53]:



El Arcipreste, en el siglo XVI, sintiéndose al parecer caritativo, no mataba al Carnaval, como los aldeanos del siglo XX. Lo dejaba preso; pero esta prisión también tenía su simbolismo, como vamos a ver. Pero no terminaremos este capítulo sin hacer una última observación.

De la mascarada carnavalesca callejera y más o menos organizada ha pasado a los tablados, y esto en fecha que parece que se puede precisar, un espectáculo que se llama «mojiganga» y aun «boxiganga». Mucho se ha escrito sobre él, y no voy a recoger aquí los pareceres —a veces encontrados— de los eruditos en cuestiones teatrales. En el Madrid cortesano de la época de Felipe IV se organizaban mojigangas que salían el Martes de Carnaval, divididas en cuadrillas enmascaradas, con emblemas satíricos [54]. Los textos de las mismas mojigangas y entremeses aluden a su carácter esencialmente carnavalesco. En el entremés de *La Plazuela de Santa Cruz,* de Calderón, se lee:

> Viendo lo poco que falta
> para las Carnestolendas,
> ¿no prevenís mogigangas? [55]

Y en la mojiganga de *Los motes de León Marchante:*

> ¡Vaya, vaya de fiesta!
> Figuras salgan,

---

[53] Al término de este capítulo he de señalar la existencia de un artículo de NIEVES DE HOYOS, «La muerte del Carnaval», en *A B C,* núm. 17.767, sábado 23 de febrero de 1963, donde se alude a varios textos citados aquí mismo.

[54] *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mogigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII,* I, 1, NBAE, XVII, Madrid, 1911, páginas CCXCII del erudito estudio de COTARELO.

[55] *Ibid.,* pág. CCXCIII.

que no hay Carnestolendas
sin mojiganga [56].

En estas mojigangas ciudadanas, costosas, preparadas muy de antemano, salía el Carnaval ya como en las ciudades italianas, con ricos atuendos, con una corte nutrida, de «salvajes», de milicias organizadas en escuadras, uniformadas, ostentando todos los atributos de la «carnalidad»: con traje colorado, armadas de asadores, con carnes, salchichas, plumajes de aves y otras expresiones de la gula. El mismo Carnaval, vestido a la turca (para indicar, sin duda, su «infidelidad» a la moral cristiana), era llevado sobre angarillas, y, de acuerdo con una idea de que usaron también los pintores moralistas, aparecía armado de instrumentos de música, asociados siempre con la pereza y la lujuria. Pero escuchemos al autor anónimo de un romance en que se describen ciertas Carnestolendas madrileñas del siglo XVII:

En esto venía una escuadra
por la plaza con donaire,
ofreciéndose a la vista,
ridícula y agradable,
vestidos de colorado,
treinta y siete arrogantes,
con asadores al hombro,
llenos de salchicha y carne,
y de panzas de carnero;
monteras con sus plumajes,
y en las piernas llevan ligas
de morcillas y cuajares:
delante, cuatro maceros
disfrazados de salvajes
iban haciendo camino
para que esta gente pase.
Encima unas angarillas
llevan los más principales
al hombro, a Carnestolendas,
galán dispuesto, arrogante:
iba vestido de turco
con un hermoso turbante
y seis plumas de pavones
guarnecidas de diamantes.
Traía cinco instrumentos:
un rabel con un discante,
una arpa y un laúd,
y un atambor retumbante;
por tiros, una gallina,
y en lugar de corvo alfanje,
un asador que atraviesa
los tiros de parte a parte;
pendiente de la pretina,

[56] *Ibid.*

una calabaza grande,
con un letrero que dice:
Brindis quoquis madrigalis.
Iban danzando y bailando
todos con lindo donaire,
haciendo lazos curiosos
y con la cara visajes.
Duró una hora esta fiesta,
y pareciéndome tarde
me retiré a mi posada
y allí desterré mi hambre [57].

Al hablar de «mojigangas» hay que destacar el famoso pasaje del *Quijote* por el que se ve que para Cervantes el traje de «boxiganga» era uno especial con muchos cascabeles; y el que lo llevaba solía llevar en la punta de un palo tres vejigas de vaca hinchadas. Se le equipara en aquel texto al «moharracho» y también puede equipararse al «zaharrón» y «botarga» de otros textos [58] o a las imágenes tradicionales de la «Locura».

[57] *Romancero general,* II, BAE, XVI, págs. 564-65 (núm. 1718).

[58] *Quijote,* parte II, cap. XI, ed. Rodríguez Marín, Madrid, 1928, páginas 234-35, con las notas correspondientes; en la de Clemencín, anotado por Miguel de Toro, III, París, 1913, págs. 140-41.

CAPITULO VIII

LA CUARESMA Y SU QUEMA

La Cuaresma y su representación

> Açercándosse viene un tienpo de Dios ssanto,
> Fuime para mi tierra por folgar algund quanto;
> Dende á ocho días era Quaresma: al tanto
> Puso por todo el mundo miedo é grand' espanto.

Esto dice el Arcipreste de Hita en la estrofa 1.607 de su libro.

Los cuarenta y seis días que van del Miércoles de Ceniza inclusive hasta el día de la Resurrección, han sido de seriedad, tristeza y recogimiento tales, que a un hombre como Juan Ruiz debían producirle espanto en verdad. Tras un agitado período festivo, que abarcaba los meses de diciembre, enero y febrero en parte, el mes de marzo y los comienzos de abril resultaban silenciosos y callados.

Desde época muy remota las prohibiciones de dar culto incluso a los santos en Cuaresma fueron severísimas; aparte de ello, se prohibió celebrar los matrimonios, nacimientos, y claro es que los juegos y espectáculos quedaban condenados automáticamente. Hubo leyes también que prohibían los castigos corporales y otras de carácter civil que colocaban al período en condiciones de excepción. Los servicios religiosos se multiplicaron, así como las comuniones [1]. Las reglas establecidas en época muy remota de la Iglesia se alteraron poco en las subsiguientes.

Epoca de sermones, casi por antonomasia, época santa si se quiere, pero en la que las alegrías exteriores se limitaban por completo... Así, pues, en la acción de *El libro de buen Amor,* las cartas mandadas en son de guerra a Don Carnal empezaban diciendo:

---

[1] Véase el artículo «Lent», en *A Dictionary of Christian Antiquities,* editado por William Smith y Samuel Cheetham, II, Londres, 1880, 975-76 especialmente.

Los grabadores italianos de los siglos XVI y XVII idearon curiosas representaciones de la Cuaresma y su período opuesto al «Carnevale»

De mí, Santa Quaresma, sierva del Criador
Enbiada de Dios á todo pecador [2].

Y una nota añadía:

De mí, Doña Quaresma, justiçia de la mar,
Algoacil de las almas, que se han de salvar [3].

La representación popular de la Cuaresma debía ser a tenor de todo esto; a la gente no se le ocurrió otra cosa que representarla por una vieja...

En hablas peninsulares el tipo contrario somática (y aun psicosomáticamente) al del Carnaval o «Entroido», gordo y repolludo, es el de la Cuaresma. Es dicho aún común el de que una persona, una mujer chupada y larga, parece una Cuaresma; que uno es más largo que la Cuaresma. En gallego las alusiones a comparaciones con la Cuaresma son frecuentísimas, y en portugués están autorizadas por textos clásicos [4].

Si Rabelais establecía el parentesco de «Sainct Pansarts» y «Mardigras», si hacía la descripción anatómica de «Quaresmeprenant», siguiendo unas viejas tradiciones e incorporándolas a su complicada fábula, otros autores de su misma época seguían el arquetipo de la Cuaresma para hacer alusiones serias o jocosas [5].

Contraposición entre Cuaresma y Carnaval hay en el romance dedicado a un sabañón de Salvador Jacinto Polo de Medina:

---

[2] Estrofa 1.069.

[3] Estrofa 1.075.

[4] Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na aldeia*, ed. Alfonso Lopes Vieira, Lisboa, 1945, pág. 223: «Um amigo meu tinha uma amiga muito magra e comprida, a que chamavam N. Quaresma; e, queixan-do-se uma sexta-feira de falta de pescado, lhe disse outro: Quem se atreve a uma Quaresma tão estreita e comprida, porque receia una sexta-feira? Porque (respondeu êle) tenho a Quaresma por Carnal, e a sexta-feira por dia de Quaresma.» Con respecto a la Cuaresma de la Iglesia griega decía el autor del *Viaje de Turquía* que se consideraban cuatro temporadas de ayuno, que venían a ser cuatro Cuaresmas: «El Adviento es la una, en el qual comen pescado si le tienen; luego la nuestra Quaresma, que la llaman ellos grande, la qual toman ocho días antes que nosotros y en aquéllos bien pueden comer todos huebos y leche y pescado. El domingo de nuestras Carnestolendas —continúa— lo tienen ellos de pescado, huebos y leche.» *Autobiografías y memorias*, en NBAE, II, pág. 71, *b*.

[5] Rabelais, *Pantagruel*, lib. I, cap. I, y lib. IV, caps. XXX-XXXIII (*Anatomía...*), *Oeuvres*, París, 1876, págs. 106, 373-76. Fray Bartolomé de las Casas estaba tan dominado por una especie de método comparativo al estudiar las religiones de los indios de América, que con bastante frecuencia llamaba «Cuaresmas» a los ayunos y abstinencias que llevaban a cabo aquellos indios. Bartolomé de las Casas, *Apologética historia de las Indias*, «Historiadores de Indias», I, NBAE, XIII, Madrid, 1909, pág. 455: «Era esta cuaresma un poco de más días y de mayor penitencia que la sancta universal Iglesia a nosotros los cristianos nos obliga, porque duraba ciento y sesenta días...». Podrían citarse otros textos.

Popularísima ha sido en España esta representación de la Cuaresma con siete pies, que representan las siete semanas

Con carabanas de ayuno
haciendo está penitencia
un sabañón ermitaño,
en unas manos *Cuaresma.*
Al mundo quiere negarse,
pues que la carne lo niega,
porque siempre su apetito
ha estado en *Carnestolendas* [6].

Trillo y Figueroa usa también de la oposición en ciertas décimas dedicadas a una monja que quería la galanteasen:

Marica, yo soy Carnal,
tú Cuaresma, y no podemos
juntas estos dos extremos
sin pescado (sic) original [7].

«Fueron a darle el bienvenido a don Luis por su Iglesia el canónigo Amaya, hombre muy enjuto de carnes, y el Arcediano Camelas, por extremo gordo, y díxol D. Luis, notándoles sus partes: 'Por entrar yo en Córdoba, señores míos, no ha entrado la Quaresma, aunque me den la bienvenida el Martes de Carnestolendas y el Miércoles corvillo.» Anécdota XVI de unos dichos de don Luis de Góngora, copiados en el mismo manuscrito que contiene varias de sus cartas [8].

En antiguas obras literarias españolas hay alusiones a esta vieja escuálida, a la que se le da también el nombre de «entenada del Miércoles corvillo», o sea la hijastra del Miércoles de Ceniza.

En el romance de Quevedo *Pintura de la muger de un Abogado, Abogada ella del Demonio,* representada en una vieja espantosa, dice:

Vete a fundar Marimantas
a las orillas del Nilo,
o a empeçar otra *Quaresma*
como Miércoles Corvillo [9].

En el romance en el que «Descrive el Río Manzanares, quando concurren en el Verano ha bañarse en él», dice de unas mujeres:

Aun en carnes una flaca
es el miércoles Corvillo;
una gorda el Carnaval
con mazas del entresijo [10].

---

[6] *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII,* II, en BAE, XLII, pág. 176, *a.*
[7] *Ibid.,* pág. 66, *a.*
[8] MIGUEL ARTIGAS, *Don Luis de Góngora y Argote. Biografía y estudio* Madrid, 1925, pág. 344.
[9] *Obras de don Francisco de Quevedo Villegas,* III, ed. cit., pág. 308, musa VI, romance LXXII.
[10] *Obras...,* III, ed. cit., pág. 349, musa VI, romance XCV.

En la escena I de la comedia *Armelina,* de Lope de Rueda, el herrero Pascual Crespo dice a su mujer: «... Comenzar se ha a hacer hacienda, y abrocharos esos pechos, que no paresceis sino verdaderamente a la entenada del Miércoles Corvillo» [11]. Un poco después, la mujer se refiere a la misma llamándola «antenada». Entenado o alnado es hijastro. En el vocabulario que acompaña a la edición de Lope de Rueda de la Academia Española, que es la citada, se dice que ésta de la «entenada del Miércoles Corvillo» es «frase proverbial. Figura mujeril ridícula, de muchos pechos y mal vestida» [12]. Pero yo creo que se refiere a la vieja en cuestión [13].

La Cuaresma se termina con la Semana Santa y el Domingo de Resurrección era un momento nuevo de alegrías, de explosión de júbilo por un motivo claro, evidente para toda conciencia cristiana [14]. Pero he aquí que, mudando los tiempos, los folkloristas y antropólogos nórdicos vieron en esta vieja la «supervivencia» de la representación de la Muerte, tal y como la concebían los paganos de tierras germánicas. Ni más ni menos. Con perdón de Grimm, de Mannhardt y de Frazer, creo que nuestra representación de la Cuaresma está tan en concordancia con el espíritu medieval cristiano europeo, que convertirla en una supervivencia más es quitarle la mayor parte de su fuerza expresiva [15]; es quitarle el carácter de oponente a las violencias carnales de la época anterior, y de tal suerte la quema de la Cuaresma que vamos a estudiar y el entierro del Carnaval que ya se ha descrito resultan así el mismo rito [16].

Puede llegarse a esto asociando series de prácticas que se parezcan en algo externo, allá en la soledad del gabinete. Pero el que haya leído al Arcipreste, o el que sepa lo que significa en un país católico la Cuaresma, no podrá dejarse seducir nunca por las teorías que surjan de un espigueo bibliográfico, por erudito que sea, a base del sistema asociativo adoptado en otras épocas para buscar los orígenes de muchos ritos, de países y sociedades distintas, en una sola clase de su-

---

11 *Obras de Lope de Rueda,* I, Madrid, 1908, pág. 98.

12 *Op. cit.,* I, pág. 319.

13 Corvilla o corvillo quiere decir la inclinación o el encorvamiento. En el *Vocabulario de refranes..., de* GONZALO CORREAS, pág. 313, *a,* hay este refrán: «Miércoles corvillo, pésame contigo; jueves de cena vengáis norabuena», y en la pág. 129, *b,* estos otros: «Corvilla de enero, San Antón primero», y «Corvilla de enero, San Sebastián primero; calla, tente, varón, que primero San Antón».

14 Datos generales sobre la zona catalana pueden verse en el artículo de CARMEN DORÉ: «La Quarésima (Usances i costumes de l'Alguer)», y el apéndice de la redacción, en *Arxiu de tradicions populars,* I, fasc. II, Barcelona, 1928, págs. 90-92.

15 FRAZER, *The Golden Bough. Part. III,* «The Dying God», págs. 240-45, ejemplos de Italia, Francia y España.

16 *Ibid.,* págs. 220-23.

puestas ideas «primitivas». Pero recordemos ahora algunos datos folklóricos sobre las representaciones de la Cuaresma como una vieja.

Figuras que representan a una vieja en el folklore madrileño de los siglos XVIII y XIX

Decía don Basilio Sebastián de Castellanos que antiguamente en Madrid y en otras localidades era costumbre hacer el mismo Miércoles de Ceniza una gran vieja de cartón o papel, con siete piernas flacas, que simbolizaban las siete semanas de la Cuaresma, representada, en suma, por la vieja misma.

Precisamente en el «entierro de la sardina» era conducida como en triunfo y a la noche se la coronaba, se le ponía un cetro de espinacas, cubriéndola con un manto negro. En Madrid, desde el campo del entierro, se la llevaba en medio de cantos fúnebres, alumbrada con hachones, a la Plaza Mayor, y allí se apagaban las luces y se consideraba como terminado el período de jolgorio. La vieja era colocada en una casa. A medida que iban pasando las semanas de la Cuaresma se iban cortando piernas a la vieja, hasta que terminaban las siete. El Sábado Santo y coincidiendo con la Resurrección, con igual algazara a la que se había tenido en el entierro de la sardina, se la degollaba. Cuando el día de San José caía dentro de la Semana Santa, las abstinencias y ayunos característicos se rompían en él, pero previamente se escondía a la vieja para que no fuera testigo del bullicio, diversiones y banquetes. Terminado este día, volvían a sacarla [17].

Como quiera que resultaba difícil y costoso hacer viejas de cartón, en muchos casos éstas eran sustituidas por imágenes grabadas en madera, como la de la figura que se incluye en este volumen. Antonio Flores, en sus *Tipos y costumbres españoles,* habla de un señor que tenía una efigie de éstas, que costaba poco, de suerte que cada familia podría tener una.

Pero al lado de este rito, y estrechamente relacionado con él, existía el de «partir la vieja», sobre el que hay un curioso testimonio.

A la primera mitad del siglo XVII corresponde una obra llamada *Mojiganga de lo que pasa en la mitad de la Cuaresma al partir la vieja.* Parece ser que en el siglo XVII la gente de Madrid se reunía en la Plaza Mayor, a mitad de la Cuaresma, con el objeto de partir, o ver partir, o «aserrar», a una vieja. Iban allí con escaleras, linternas, faroles y velas, y creían o fingían creer, en efecto, que era posible ver partir a una mujer anciana por la mitad, acto que indicaba que el período cuaresmal también se había partido. Mas corría la voz de que

---

[17] B. S. de Castellanos, «Costumbres españolas. Del Miércoles de Ceniza y de la Cuaresma», en el *Museo de las familias,* VI, Madrid, 1848, pág. 71.

si las velas se apagaban, bien fuera por un golpe de viento, bien por intencionado soplo de los graciosos, no se veía tal partición o aserramiento. Con tal argumento se da pie a que en dicha mojiganga salgan muchos tipos ridículos [18].

[18] Conforme al resumen de la obra que hace don EMILIO COTARELO en su *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del siglo XVIII,* I, 1, Madrid, 1911, pág. CCXCIX, tomo XVII de la NBAE. Se ha de señalar la semejanza de esta costumbre madrileña con otra igualmente madrileña: la de ir a buscar a los Reyes Magos la noche de la Epifanía. El poeta Martínez Villergas decía lo que sigue acerca de ella en una publicación llamada el *Album de Momo,* dada a la estampa hace ya más de cien años:

«Efectivamente, hay en Madrid, en el pueblo más culto de España, costumbres tan ridículas y chocarreras que harían poco favor a la aldea más miserable y atrasada. Una de las escenas grotescas que no ha podido destruir la ilustración es la que se ofrece en la llamada noche de Reyes. Vayan ustedes a la Puerta del Sol y verán lo que es bueno y barato; desde lejos se siente un gran ruido de cencerros y zambombas que parece que va a pasar una procesión de demonios, y lo que pasa es un gallego cargado con una enorme escalera, acompañado por una multitud de granujas que le van alumbrando con sendas hachas de viento. Otros le dan una música infernal de cencerros, y trayendo y llevando al inocente que lleva la carga de aquí para allá y de allá para acá, atraviesan la población en medio de las carcajadas y silbidos de la multitud.

»Yo no creo que la preocupación llegue al estremo de que todos los que cargan con la escalera vayan de buena fe a esperar la venida de los Reyes Magos; pero algunos estoy convencido de que lo creen tan de veras, que cuando amanece el día seis sin haber visto a los Reyes se llevan un chasco solemne; hay otros que saben lo que pasa, pero si les dan de cenar y un par de pesetas son capaces de cargar con la escalera haciendo a las mil maravillas el papel de tontos.» J. MARTÍNEZ VILLERGAS, «Los reyes», en el *Album de Momo* (el ejemplar que tengo es falto de portada), págs. 464-65. Al artículo de Villergas acompaña un grabado en madera, firmado por Miranda, bastante curioso, que representa al gallego con una escalerilla, precedido de un disfrazado con dos zamarras, orejas de burro, cencerro en la mano derecha y un hachón en la izquierda y acompañado de otros que tocan o blanden cuernos y gritan, al parecer. Este grabado puede compararse con el de la aleluya *Escenas matritenses,* núm. 27, de la serie impresa en Madrid por Hernando, cuyo pie dice:

«Víctima de su candor,
llevan por medio de halagos
a buscar los reyes magos
a este infeliz aguador.»

El artículo de Martínez Villergas se puede comparar también con la descripción de don EUGENIO DE OLAVARRÍA Y HUARTE, «El Folk-lore de Madrid», en *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas,* II, Madrid, 1884, págs. 90-95, por la que se ve que en cuarenta años la costumbre, perseguida por las autoridades, había decaído notablemente. También alude a ella MESONERO ROMANOS en el artículo consagrado a enero de la serie «De Santiago a San Juan», en *Tipos y caracteres,* Madrid, 1881, págs. 211-12, y ANTONIO FLORES, en *Tipos y costumbres españolas,* ya citado, págs. 11-12, al hablar del primer mes del año igualmente, y págs. 278-79, al describir las navidades madrileñas de mediados del siglo XIX. En Cervera (Lérida) van en busca de los Reyes con una caña verde en la mano. CELSO GOMIS, *Botánica popular,* pág. 52.

Refiriéndose a Andalucía y a una época posterior (a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX), decía Blanco White que los niños pobres en las calles y los de mejor posición en sus casas solían vestirse de modo fantástico, con gorras de papeles de colores o dorados y chaquetones hechos con bulas de la Cruzada del año anterior, y tocando tambores y matracas gritaban de modo incesante: «¡Aserrar la vieja, la pícara pelleja!» A medianoche gente del pueblo que andaba por las calles clamaban a las puertas repitiendo lo mismo. Al final parece que, en efecto, se serraba por la mitad la figura de una vieja que representaba a la Cuaresma [19]. Después se han recogido muchos testimonios más; pero aquí se ha de recordar que Goya reprodujo la escena de una manera imaginativa y escalofriante a la par.

Hace ya mucho que el profesor Martínez Santa Olalla tuvo ocasión de ver un tipo curioso de vieja de Cuaresma: «En dialecto mahonés, conócese con el nombre de 'Sa Savia Corema' una figura de cartón pintada que representa una vieja de cara arrugada y no bonito perfil. Va vestida con el traje típico del país: la gran falda de innumerables pliegues, el siempre indispensable delantal, el ajustado corpiño de largas mangas, y cubriendo su cabeza, la pieza verdaderamente típica del vestido balear llamada 'rebosillo', que es una pieza semicircular, de tela más o menos rica y que cae hasta la mitad del pecho y espalda. Bajo el 'rebosillo' sale la larga trenza...» Esta Cuaresma lleva también un «bacalao en la mano derecha, mientras en la otra empuña una parrilla, y su cintura la ciñe con un largo rosario». El destino es, asimismo, igual que el de la de Madrid: «Llegada la Cuaresma, se la cuelga en sitio principal del comedor de la casa, y al llegar el sábado o el domingo, se la corta un pie (comúnmente, se la dobla por razones de economía), indicando con ello la semana que ha pasado» [20].

El mismo me ha proporcionado un informe de don Manuel Vidal y López que dice: «De los más típicos objetos etnográficos de Baleares son las imágenes de la Cuaresma. En Menorca, 'S'Avia Corema' (la abuela Cuaresma) se representa por una vieja de nariz aguileña con abundantes y pelosos lobanillos en su rostro, llevando su pañuelo a la cabeza y en las manos un bacalao y unas parrillas. Este mascarón, que se hace en cartón pintado de colores chillones, sirve a manera de calendario, pues a cada semana de ayuno que transcurre se le va

[19] *Letters from Spain...*, pág. 243.

[20] J. Martínez Santa Olalla, «Un curioso dato etnográfico menorquín», en *Sociedad de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias*, II, Madrid, 1923, págs. 67-68 de las actas.

arrancando uno de los siete pies que tiene. En la isla de Mallorca, la imagen de la Cuaresma, llamada allí la 'Jaya serrada', es a veces objeto de una curiosa escultura en que la vieja, con el traje típico del país, sentada en un amplio sillón, sostiene sobre su falda las verduras, alimento cuaresmal, asomando bajo ello (sic) los siete pies que han de serle arrancados.»

En Blanes (Cataluña), así como en el Vallés, existía la fiesta de «Serra la vella». El tercer miércoles de Cuaresma los muchachos, en grupos de tres, recorrían el pueblo. Uno llevaba una sierra, otro un «boscall» y el otro una cestita. Delante de las casas conocidas se paraban a serrar la madera, cantando al compás:

Serra la vella
que fá de bon serrá
tres de pá
tres de vi,
tres de carn de bou,
donéunos la paga
que ja hem serrat prou.
Donéunos una butifarra
que la serra está amossada.
Donéunos un pasell d'ous,
que demá será dijous [21].

De este modo hacen cuestación.

Varios folkloristas catalanes han reproducido en sus obras las toscas representaciones de la Cuaresma con siete pies y empuñando un bacalao a que se viene aludiendo [22].

En pueblos de la Navarra meridional, como Murchante y Fustiñana, existe también todavía la costumbre de ir a «matar la Vieja», a mediados o fines de Cuaresma. Pero lo curioso es que allí no hacen ninguna representación de la misma, sino que los chicos, con palos y cañas en las manos, recorren dichos pueblos cantando:

A matar la vieja
por todo el lugar;
si no nos dan huevos,
ellas caerán.

Allí donde no les dan huevos golpean las puertas de tal forma que están a punto de caer, y en Murchante tiran, en efecto, las puertas viejas de los edificios ruinosos [23].

---

21 J. Cortils Vieta, *Ethologia de Blanes,* Barcelona, 1886, págs. 42-43.

22 Véase, por ejemplo, Joaquín Pla Cargol, *Gerona popular,* 2.ª edic., Gerona, 1944, págs. 34-35, el grabado de la última.

23 Pedro Arellano, «Folklore de la merindad de Tudela», en *Anuario de Eusko-Folklore,* 1933, XIII, Vitoria, pág. 183. José María Iribarren, *Retablo de curiosidades,* Zaragoza, 1940, págs. 143-44, al hablar de esa cos-

En Segovia la costumbre se ha esquematizado de tal modo que apenas se reconoce. En pueblos como La Higuera todos los años celebran los chicos de la escuela con su maestro una fiesta a la que se llama «Sierra-vieja». El viernes que caiga aproximadamente en la mitad de la Cuaresma, los niños van con la cruz de la escuela por las casas del pueblo pidiendo precisamente para la «sierra-vieja». Con lo que recogen de comestibles hacen al día siguiente una merienda en el campo, a la que asiste el maestro [24]. Parece ser que gentes que han observado esta costumbre no han sabido explicársela y menos su nombre, pero para nosotros, que conocemos los datos anteriores, no puede haber lugar a dudas. Los niños primitivamente serrarían, en efecto, a la vieja de la Cuaresma.

En algunas partes de Portugal, cuando se sierra la vieja, se recita su testamento, como ocurre en casos con el del Carnaval, Judas, etcétera, según ha puesto de relieve Pilar García de Diego en un erudito trabajo [25].

Destrucción del Judas

Pero más piadoso, o más dentro de un espíritu cristiano, parece ser lo que en otras muchas partes se hacía o se hace el Sábado de Gloria: en vez de quemar a la vieja o de serrarla por la mitad, se quemaba un muñeco, al que se llama Judas (sin duda en recuerdo del apóstol traidor) o, también, Mahoma.

En la provincia de Burgos, el juicio y muerte de Judas constituyen una verdadera representación teatral [26]. A veces, la representación se ha hecho tan a lo vivo que ha resultado trágica y se ha suprimido. En 1944 decía don José de la Fuente, refiriéndose a Guadilla de Villamar: «También había antes la costumbre de disfrazarse un mozo de Judas y perseguirle todos los demás, habiendo llegado la farsa en el vecino pueblo de Villanueva de Odra, no hace muchos años, a costarle la vida al mozo que hacía de Judas, a quien soltaron una perdigonada. Desde entonces no lo hacen» [27]. Había los corres-

---

tumbre indica que un escritor del siglo XVIII, Branet, cuenta que en la merindad de Tudela las viejas en este día se escondían para no ser molestadas. Véase además del mismo Iribarren, «Estampas del folklore navarro», en *Príncipe de Viana*, año V, núm. 17, Pamplona, 1945, págs. 5-6.

[24] Gabriel María Vergara, *Cuatro mil palabras y algunas más de uso no frecuente...*, Madrid, 1925, pág. 172, *b*.

[25] Pilar García de Diego, «Censura popular», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XVI, 1960, págs. 303-04.

[26] Domingo Hergueta, «Folklore burgalés», en *Revista Castellana*, año VI, núm. 31, Valladolid, 1919, págs. 82-85.

[27] *Revista de Tradiciones Populares*, I, 1-2, Madrid, 1944, pág. 346.

pondientes Judas en el valle de Yanguas [28] y en otras partes de Castilla la Vieja y Navarra [29]. También en Castilla la Nueva: en la misma capital de España [30]. Lo mismo en el siglo XIX que en el XVIII, época en la que al Judas madrileño lo vestían de «golilla»; es decir, con el traje del siglo anterior [31].

La quema de Judas se ha celebrado, además de en pueblos de la Navarra meridional, como Tafalla, en localidades riojanas, como Albelda, Murillo, Clavijo, Huércanos, Uruñuela e incluso Calahorra. El muñeco se hacía de paja, para que ardiera bien, el Domingo de Resurrección, después de la misa mayor. En algunos pueblos se quemaba una pareja, a la que se denominaba «los judeses». Se ponían colgados de una cuerda de un balcón, con una soga en los brazos, y se les daban muchos vaivenes antes de empezar a quemarlos por los pies [32].

En nuestros días ha estudiado la costumbre de la quema en un área próxima a la capital S. García Sanz, con referencia a varios pueblos de Guadalajara [33], y Pilar García de Diego ha insistido en que con motivo de la destrucción del muñeco se lee o se leía a veces su testamento [34].

No faltan los Judas en el sur de España. Del extremo septentrional de la provincia de Córdoba, del valle de los Pedroches, es el siguiente informe, fechado en 1925: «El día del Sábado Santo por la mañana cuelgan un muñeco que visten de mamarracho, con un puchero lleno de sal por cabeza, y en el momento del toque de gloria, el muñeco, que es del tamaño natural de un hombre, estando colgado de una soga que cruza la calle de doblado a doblado, acuden los mozos amigos de las mozas que han hecho el muñeco (al que llaman

---

28 LUIS CAMPORREDONDO, *Miscelánea. Recuerdos de Yanguas,* Logroño, 1934, págs. 81-82.

29 BARBARA AITKEN, «The Burning of the "May" at Belorado», en *Folk-lore. Transactions of the Folk-lore Society,* XXVII, 1926, pág. 295, referencia a la quema de Judas en Quintanar de la Sierra, quema a la que, a fines del siglo, por lo menos, precedía una representación de la Pasión. JOSÉ MARÍA IRIBARREN, *Retablo de curiosidades,* pág. 146, habla de los «Judas» de Tudela y Tafalla, que duraron hasta el presente en Tudela y hasta 1883 en Tafalla.

30 ANTONIO FLORES, *Tipos y costumbres españolas,* pág. 58.

31 Así lo dice don DIEGO DE TORRES VILLARROEL, *Sueños morales, visiones y visitas de Torres con don Francisco de Quevedo por Madrid,* Madrid, 1796, pág. 24: «Aquí acudió Quevedo, y me dixo: ¿es posible que se acabó aquel trage tan propio de la gravedad española? Sí (le respondí), y de tal manera, que para representar a Judas muy ridículo el Jueves Santo le cuelgan en algunas partes vestido de golilla.»

32 LUISA IRAVEDRA Y ESPERANZA RUBIO, *Leyendas y tradiciones de la Rioja,* Logroño, 1949, págs. 107-108.

33 S. GARCÍA SANZ, «La quema del Judas en la provincia de Guadalajara», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* IV, 1948, págs. 619-25.

34 PILAR GARCÍA DE DIEGO, «Censura popular», citado, págs. 300-301: datos sobre Burgos, quemas de Judas en Barcelona, etc.

Judas) y durante largo rato disparan sus escopetas, hasta que el Judas arde y cae crujiendo por la sal que derrama el puchero que tiene por cabeza, y haciendo corro mozos y mozas, bailando y cantando hasta el mediodía» [35].

Más al Sur, la figura de Judas se asocia a las grandes procesiones de Semana Santa. Los Judas son, en efecto, hombres que, vestidos de modo apropiado, aparecen desde el día de Lunes Santo, hasta que el Sábado o el Viernes cambian de indumento y con horrorosa carátula y soga al cuello recuerdan el típico fin del personaje. Sin embargo, hablando don Juan Valera de una población de la campiña de Córdoba en su novela *Juanita la Larga,* dice esto, al describir las costumbres propias del Sábado Santo: «Con devoción y recogimiento anda la procesión el camino marcado; pero apenas vuelve y entra de nuevo en su iglesia, todas las campanas de la villa tocan a gloria con estruendoso repique; un toro de cuerda muy bravo sale a la calle y los aficionados lo lidian y capean; en la cárcel se da libertad a un preso que hace de Barrabás, y en varios sitios a propósito, donde hay poco peligro de matar a nadie, se ahorcan sendos Judas, o sea grandes muñecos de trapo, rellenos de estopa y de triquitraques, contra los cuales disparan tiros los mozos que tienen escopeta, hasta que los Judas arden dando muchos triquitracazos y tronidos. De esta suerte terminan con el regocijo de la resurrección del Señor las interesantes fiestas de Semana Santa» [36].

En 1949, a 30 de noviembre, recogí unos informes sobre las fiestas del pueblo onubense de Rociana, de boca de doña María del Robledo Márquez, según los cuales todavía por entonces, llegado el Sábado de Gloria, se colgaban los Judas y se les pegaban muchos tiros.

En el Alosno se hace o hacía el Judas el Viernes Santo por la noche. Al monigote se le ponía una bolsa colgando con cáscaras de almeja dentro, que representaban las monedas por las que vendió a Cristo. Lo llevan entre dos y se cuelga. El Sábado de Gloria, al repique de las campanas, se le tirotea, entre los gritos de los niños, que dicen:

¡Judas murió,
Cristo resucitó!

Al «Judas» le ponen flores en la pretina y luego se las quitan, como si lo caparan [37].

---

[35] Alfredo Gil Muñiz, «El valle de los Pedroches», en el *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, año IV, núm. 12, abril-junio, 1925, págs. 152-53.

[36] Juan Valera, *Obras escogidas,* I, Madrid, 1925, pág. 277, cap. XXXVI de la novela.

[37] Según Manuel Lisardo Bowie, el 3-5 de mayo de 1950. Me dijo también

En Totana (Murcia) también se efectuaba la «quema de Judas» por la mañana del Sábado de Gloria. A este efecto se aparejaban muñecos de diversas formas y tamaños, que se colgaban en los árboles, y al empezar el toque de las campanas se les prendía fuego o se les tiraban piedras o tiros. Pero según informes recogidos por mí en febrero de 1950, la costumbre hubo de extinguirse hacia 1935.

La entrada de Judas en el infierno era el episodio final de una representación de la Pasión, que se celebraba en Villanueva de la Serena hasta 1919. Aquél, caracterizado con una barba y una peluca roja, entraba por un agujero hecho en un tablado, del que salía una gran llamarada. Después el mismo volvía a salir, convertido en demonio, con atuendo especial. La representación se ajustaba por lo común a un texto impreso en Valencia, del que vi algún ejemplar cuando estuve en aquel pueblo murciano del 23 al 27 de febrero de 1950.

Ruidos y quebrantos

No creo que vale la pena de acumular más ejemplos de costumbre tal. Pero sí hay que recordar otras de la misma Semana Santa o de la Cuaresma. El día de Jueves Santo, en cantidad de pueblos, los muchachos suelen producir una clase de ruidos especiales, con artefactos también especiales, como matracas, carracas, etc., en sustitución de las campanas, que no se pueden tañer. Las matracas solían existir en los mismos templos [38]. Respecto a las carracas, un texto de 1693 dice: «Los niños de Madrid usan un juguete de madera en que, corriendo una rueda con puntas por una tabla delgada, causa mucho ruido, y acostumbran hazerlo quando la iglesia toca las matracas y quando concurren al estrépito en los maytines de la Semana Santa» [39]. De tales ruidos con «ronquielles», «matraques» y «gáiganos», en Asturias se daba la interpretación de que significaban matanza de judíos [40]. Hay otros ruidos aún más populares, que son los que se hacen el Sábado de Gloria. En Córdoba, mientras las campanas repicaban, salían los chicos por las calles, con la cara pintada de negro, arrastrando latas y esteras y haciendo todo el ruido y polvo posibles [41]. También era típico en este día el hacer quebrar pucheros

---

que' al repicar el Sábado de Gloria hay que coger tres chinitas que se consideran «piedrecitas de la suerte».

[38] Covarrubias, *Tesoro...*, fol. 542 vto.

[39] Samuel Gili, *Tesoro lexicográfico...*, fasc. III, pág. 493, *c*, donde hay otro texto de 1720.

[40] Aurelio de Llano, *Del folklore asturiano, mitos, supersticiones y costumbres*, Madrid, 1922, págs. 205-206.

[41] Pío Baroja, *Los visionarios*, Madrid, 1932, pág. 252, lib. VI, cap. VII.

y ollas con gran estruendo, poniendo dentro de ellos algún explosivo o petardo, costumbre que se celebraba asimismo en varias partes de Italia y costumbre que debe estar relacionada con juegos más complicados, a los que también en iglesias y catedrales se les dio un significado simbólico. Dice Cavorrubias: «En Zamora dizen ay una ceremonia en la yglesia catedral cierto día de solemnidad que cuelgan vn cántaro del techo, y lo bambolean de una parte a otra, hasta que, dando con él en la techumbre, lo quiebran y dizen ciertas palabras conceptas; significándonos por ellas consideremos nuestra fragilidad» [42]. En Santiago de Compostela, las muchachas de dos en dos, o de cuatro en cuatro, cara a cara y a cierta distancia, se arrojaban una olla o puchero viejo, como si fuera pelota, y al menor descuido solía caer al suelo y quebrarse. A este juego lo llamaban el «vasifragio» [43]. Algo parecido sabemos de otras partes de España, empezando por tierras leonesas y acabando por la zona valenciana.

El historiador de Astorga, don Matías Rodríguez Díez, lo describió como propio de aquella ciudad a mediados de Cuaresma, bajo el nombre de «juego de los cacharros», en el que intervenían todos los vecinos [44]. Y don Simón de Rojas Clemente da como propio de la Pascua de Resurrección el juego de la olla en que intervenían mozos y mozas en su pueblo de Titaguas (Valencia) al comienzo del siglo XIX [45]. Este juego se debe de relacionar acaso con el muy extendido y propio del llamado «Domingo de Piñata», es decir, *pignatta* (olla en italiano), o sea el primero después de Carnaval, durante el cual se colgaba una olla o cántaro con algo dentro y se intentaba romper con un palo y los ojos vendados, juego muy extendido por toda España, y sobre todo en Andalucía [46].

La quiebra de ollas, cántaros y pucheros puede tener varios significados. Se observa, por ejemplo, entre otras costumbres nupciales, como las de Menorca, en donde al paso de una novia con su comitiva, la gente rompe pucheros, jarros y otras piezas de cerámica [47]. No hay que olvidar tampoco que quiebras semejantes tenían en la Antigüedad un sentido misterioso, y es útil compararlas con las de Carnaval. En

---

[42] COVARRUBIAS, Tesoro..., fol. 190 r., s. v. «Cántaro».

[43] Según informe de don MARCIAL VALLADARES, en *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*, IV, Sevilla, 1884, pág. 120.

[44] MATÍAS RODRÍGUEZ DÍEZ, *Historia de la Muy Noble, Leal y Benemérita Ciudad de Astorga*, Astorga, 1909, págs. 651-52.

[45] AGUSTÍN F. BARREIRO, «Un capítulo de la historia inédita de Titaguas, por D. Simón de Rojas Clemente», en *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias*, XI, Madrid, 1932, pág. 125. En este mismo trabajo se indica que allí se representaba a la Cuaresma en figura de una vieja con una sardina, vieja a la que se ponía cabeza abajo, pág. 132.

[46] LUIS MONTOTO, «Costumbres populares andaluzas», en *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*, IV, pág. 301.

[47] PEDRO BALLESTER, *Costumbres populares de Menorca*, Mahón, 1905, pág. 30.

los ritos funerarios de los griegos ha quedado aún hoy día la misma práctica [48].

Por otra parte, la Pascua se caracterizaba también por otros juegos que aparecen asimismo en fiestas de época más avanzada. Don Francisco Gregorio de Salas describe así la Pascua en un pueblecillo extremeño de su época:

> Llega la pascua, y en su alegre día
> el prioste de alguna cofradía
> me suele regalar un cuarto entero
> del más grueso carnero,
> una rosca labrada,
> y una gran empanada,
> algún dulce pernil de buen tocino,
> con algún botijón de rico vino.
> Por la tarde, de cintas y de flores,
> y de otros mil primores,
> los jóvenes adornan un cordero,
> que corriendo ligero
> en el más dilatado y llano egido,
> por ellos perseguido,
> sirve de premio del que más se avanza,
> y primero le alcanza,
> quitándole las cintas que tenía;
> en señal de su triunfo y de su gala,
> a la inocente novia las regala [49].

Pero de estos juegos será ocasión de hablar en otra parte.

---

[48] N. G. Politis, «Greek Folklore. On the Breaking of Vessels as a Funeral Rite in Modern Greece», en *Journal of the Anthropological Institute,* XXII, Londres, 1892, págs. 29-41.

[49] Francisco Gregorio de Salas, *Observatorio rústico,* Madrid, 1816, págs. 60-61.

CAPITULO IX

FIESTAS Y RITMO VITAL

El ritmo de las fiestas de invierno y primavera

Llegamos, pues, a la Pascua de Resurrección, que también se ha solido llamar Pascua florida y Pascua de las flores [1]. Pasaron las turbulencias carnavalescas y las abstinencias cuaresmales. Juan Ruiz dio una solución a la lucha entre Don Carnal y Doña Cuaresma que podría considerarse irreverente. Don Carnal escapa de la cárcel y de la penitencia que le había impuesto el fraile. Se refugia en la judería, donde le recibieron muy bien, y de modo especial en la carnicería de ella [2]. El lunes siguiente al Domingo de Ramos, con un rocín prestado por un rabino, huye de los dominios de la Cuaresma y le manda, a su vez, un desafío [3] desde «Valdevacas», su «lugar amado». La Cuaresma no se atreve a aceptarlo, busca una excusa y se va a Jerusalén de peregrinación... [4]. Y he aquí, de nuevo, a Don Carnal en triunfo junto con otro «emperador»: Don Amor. Don Carnal vuelve, como si celebrara la «apoteosis de las proteínas», rodeado de animales comestibles y haciendo gran carnicería [5]. El triunfo de Don Amor es menos sangriento y más universal, si cabe: aves, plantas, hombres y mujeres van a acatarle... Pero, especialmente, los clérigos, los frailes, las monjas y los juglares [6]. Dejemos a los críticos, y sobre todo a los moralistas, descubrir si el gran arcipreste fue un hombre de profundas convicciones éticas o no, si fue un buen cristiano o un neopagano.

---

[1] La expresión «Pascua florida» se halla en los *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo* (crónica del siglo XV), ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1940, págs. 75-76, como ocasión en que se hacía el «fornazo». Véase también página 165.

[2] Estrofas 1.181-1.183.

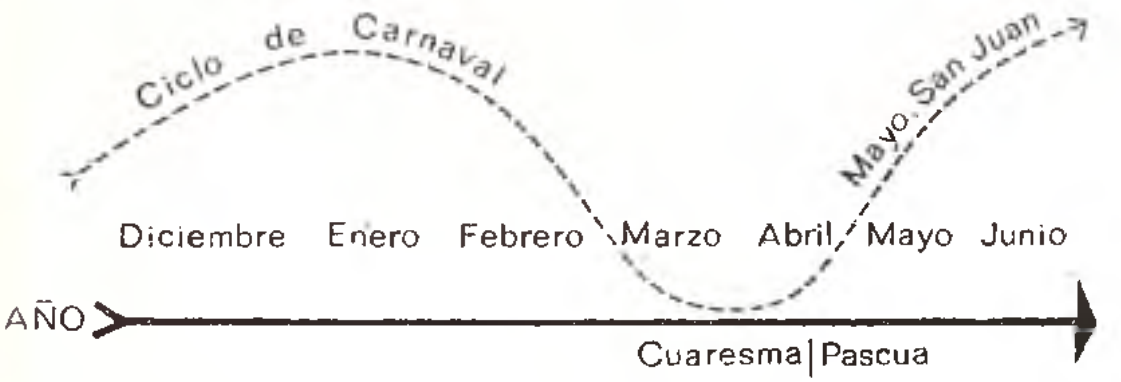
[3] Estrofas 1.190-1.197.

[4] Estrofas 1.198-1.209.

[5] Estrofas 1.210-1.224.

[6] Estrofas 1.225-1.314.

Lo que se ha de subrayar aquí es que el desenvolvimiento de la acción en esta parte esencial de su obra, del *Libro de Buen Amor,* se ajusta a la marcha del calendario folklórico tradicional, en el que, después de la época de la Cuaresma y de la Semana Santa, vuelve a haber una serie de fiestas jocundas en que, en efecto, el aspecto amoroso parece triunfar sobre otros de sensualidad distinta: aludo a fiestas como las de Mayo, San Juan, etc., típicamente primaverales o estivales ya. El ritmo festivo podría expresarse mediante el diagrama que sigue:



AÑO: *ciclo de Carnaval:* diciembre, enero, febrero; *Cuaresma-Pascua:* mayo, abril; *Mayo, San Juan:* mayo, junio.

El dominio de la *Carnalidad* y de todas sus secuelas es seguido por el de la *Abstinencia* (la *Espiritualidad* cristiana). Después viene el del *Amor*. No creo que hay que ser un simbolista excesivamente esotérico para hallar esta especie de marcha en las fiestas de la primera mitad del año; frente a los antropólogos de fines del siglo XIX y comienzos de éste, debemos tener en cuenta como hecho primordial la oposición establecida por el Cristianismo entre los días anteriores a la Cuaresma y ésta. Hacer lo contrario o desestimar el hecho será equivocarse desde un punto de vista histórico, pero también desde un punto de vista estructural o funcional. Una vez admitida como base la referida oposición, podemos sondear en las profundidades del fenómeno carnavalesco para ver si cabe sacar algunas consecuencias más de él. En la segunda parte de este libro se aclaran, según creo, las conexiones del Carnaval con otras fiestas y fechas invernales. He aquí un resumen y anticipo de aquellas averiguaciones.

El Carnaval y otras fiestas de invierno

Si comparamos la naturaleza de los actos considerados como propios de los días últimos de Carnaval (que era el Carnaval por antonomasia en algunos sitios), con los de festividades particulares que

van de primeros de año a la Cuaresma, podemos sacar la conclusión de que en dichos tres días últimos hay como un compendio, como una síntesis de todas o casi todas aquellas festividades. Esto es lo que quiero hacer ver, en primer término, en el cuadro siguiente:

I	DICIEMBRE		A
San Nicolás. A Elección del «obispillo». Cuestación escolar.	*Nochebuena y Navidad.* B Paseo y quema de un muñeco, que es colgado durante algún tiempo. Elección de un rey. Libertades determinadas. (Comienzo del Carnaval.)	*Inocentes.* C Libertades y bromas. «Obispillo de Inocentes». «Rey de Inocentes».	*Año viejo.* D Paseo y quema de un pellejo o muñeco que representa al «Año viejo».

II	CARNAVAL		
Elección del «cardenalito». Elección del «rey de gallos». Cuestación escolar.	Paseo y quema de un muñeco, que está colgado durante varios días. «Rey de gallos». «Rey de Carnaval». Libertades determinadas.	Libertades y bromas. «Rey de gallos». «Rey de Carnaval».	Paseo y quema de un pellejo o muñeco que representa al «Carnaval».

I ENERO B

Primeros de año. E	*Reyes.* F	*San Antón* G	*San Sebastián.* H
Mascaradas de hombres disfrazados de mujeres, animales, soldados, etc.	«Rey de mozos».	«Rey de puercos».	«Vaquillas» y mascaradas de animales.
Cuestaciones.	«Rey de pastores».	«Rey de porqueros».	
Conducciones de arados.	«Rey de la faba».	Corridas de gallos.	
(Comienzo del Carnaval.)	(Comienzo del Carnaval.)	Cuestaciones.	
		(Comienzo del Carnaval.)	

II CARNAVAL

Mascaradas de hombres disfrazados de mujeres, animales, soldados, etc.	«Rey de gallos».	«Rey de gallos».	«Vaquillas» y mascaradas de animales.
Cuestaciones.		Corridas de gallos.	
Conducciones de arados.		Cuestaciones.	

I	FEBRERO		C
La Candelaria. I Muerte del oso. Mascaradas y cuestaciones. (Comienzo del Carnaval.)	*San Blas.* J «Vaquillas» y mascaradas de animales. Enmascarados flageladores, diablos danzantes.	*Santa Agueda.* K Fiestas de casados.	L

II	CARNAVAL		
Muerte del Carnaval. Mascaradas y cuestaciones (para el lobo, etc.). Baile del zorro, etcétera.	«Vaquillas» y mascaradas de animales. Enmascarados flageladores, diablos danzantes.	Fiestas de casados. (Jueves de comadres.)	

Enumerando en la división superior (I), en diversos encasillados (A, B, C, etc.), los elementos característicos de varias de las fiestas invernales, hallamos en la división inferior (II) estos elementos ajustados en el Carnaval. Ello puede contribuir a demostrar, en primer lugar, que dicha fiesta no tiene un origen tan viejo y enraizado históricamente en la Antigüedad como se ha dicho.

El Carnaval y las fiestas de la gentilidad

Si a continuación comparamos el calendario folklórico que venimos estudiando con un viejo calendario conocido históricamente (y en posible conexión histórica también con el folklórico), nos encontraremos con grandes coincidencias en cuanto al contenido y significado *social* de esta fiesta. Para demostrarlo puede tenerse en cuenta el cuadro que sigue, complemento del anterior; a las denominaciones latinas y romances (españolas) añádanse luego algunas vascas y las correspondientes germánicas (sobre todo alemanas), con el objeto de dar una idea de la unidad de muchas designaciones e intenciones de las fiestas en el tiempo y en el espacio.

Una vez más he de insistir en que mi punto de vista es hostil a toda interpretación a base de la teoría de las «supervivencias» y de «los espíritus vegetales». Creo que en las mismas fiestas paganas que se consideraron otras tantas manifestaciones del culto a los mismos había mucha más riqueza de intenciones que la que les asignaban los que siguieron aquellas doctrinas, cuyas contradicciones y debilidades han sido puestas de relieve en varias obras modernas [7].

Fiestas de niños y de sirvientes primero, fiestas de mozos después, fiestas de casados y de casadas, fiestas para asegurar la salud de los animales, conducciones de arados, mascaradas complejas o sencillas... El ritmo festivo, de mediados de diciembre a comienzos de marzo, es bastante parecido en el calendario pagano de los últimos tiempos del Imperio y en el cristiano. Los intereses dominantes de la sociedad que celebró unas fiestas se ajustan a un esquema muy parecido al que mantuvo una sociedad que había cambiado de credo..., pero que seguía trabajando, amando, creciendo y multiplicándose de modo igual. El gran hecho histórico y social que supone la ordenación del Carnaval es el de que todos los viejos rituales paganos quedaron, si no adscritos a él de modo fijo, sí en un período determinado y ajustados al santoral de un modo general, homogéneo para todo el Occidente cristiano al menos.

En la fiesta alemana del día de San Nicolás *(Nikolaus)* o en la de los Inocentes *(Unschuldige Kindertag)* vemos que se elegía al *Episcopus puerorum,* al *Kinderbischof* igual que en el norte de España. Las mascaradas de primero de año *(Neujahr)* son en muchos pueblos también parecidas. Con los ritos de expulsión del Año Viejo *(Alterjahr)* pasa lo mismo... Llegan las fiestas de Reyes *(Dreikönig),* San Antón, San Sebastián, Santa Agueda, las advocaciones similares permiten ritos y fiestas similares.

Pero el Carnaval en sí, en sus fechas especiales y movibles, sus nombres particulares, ofrece la misma identidad. «Jueves gordo» o «Jueves lardero» son lo mismo que *Dicker Donnerstag.* Y el *Weiberdonnerstag* germánico, renano, corresponde perfectamente al «Jueves de comadres». En un ámbito lingüístico pequeño, como el vasco, hallamos asimismo palabras y alusiones que reflejan un mismo orden de hechos. Ya se ha visto cómo el nombre vizcaíno del Carnaval, *Aratuste* (compuesto raro de *aragui* y *utzi, uzte*), equivale a *Carnisprivium,* ni más ni menos, mientras que el germánico *Fastnacht* alude más al ayuno en sí. Otros paralelismos cabría encontrar que nos ha-

---

[7] Véase, por ejemplo, el artículo *Survival,* en la obra de mi colega AKE HULTKRANTZ *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore,* I, «General ethnological concepts», Copenhague, 1960, páginas 224-27. Respecto a críticas del «vegetacionismo» folklórico, la obra de ALBERT ESKERÖD *Arets åring-Etnologiska studier i skördens och julens tro och sech. With an english summary,* Estocolmo, 1947, págs. 352-69.

cen suponer transmisiones realizadas en épocas oscuras y que dieron por resultado una homogeneidad folklórica que, a primera vista, parece extraordinaria, pero que no ha de extrañar al que sepa algo de cómo se difundieron durante la Edad Media estilos arquitectónicos, formas pictóricas, poéticas, etc.

I DEL CALENDARIO ROMANO

«Consualia» (12 diciembre): Paseo de caballos, asnos y mulas adornados con fin preservativo.	«Saturnalia» (17-21 dic.): Libertades de esclavos y niños. Elección de un rey. Muerte de éste. Juegos especiales e «inocentadas».	«Natalis invicti»:	«Kalendae Januariae» (hasta el 1 de enero): Mascaradas de hombres disfrazados de mujeres, animales, etcétera. Figuración del «Cervulus» y de la «Vitula».

II

Navidad (25 dic.) y San Antón (17 enero). Paseo de caballos, asnos y mulas adornados con fines preservativos. Rodeo de templos.	San Nicolás (6 diciembre). Navidad (25 dic.). Inocentes (28 diciembre). Reyes (6 enero). San Antón (17 enero): Libertades determinadas. Elección de reyes, obispillos, alcaldes, etc. Juegos especiales e «inocentadas».	Nochebuena y Navidad (24, 25 diciembre).	Primero de año. San Sebastián (20 enero). San Blas (3 feb.): Mascaradas de hombres disfrazados de mujeres, animales, etcétera. Figuración de la «vaquilla».

III

«Compitalia» (4-5 enero):	«Lupercalia» (17 fe.):	«Matronalia» (1 marzo):	«Isidis Nav.» (5 marzo):	«Mamuralia» (14 marzo):
Fiesta de los muertos.	Preservación de ganados ¿contra el lobo?).	Fiesta para asegurar la fecundidad de las mujeres casadas.	Mascarada con paseo de un barco.	Baile de los salios, que daban golpes con un palo a un pellejo o a un hombre vestido con un pellejo que representaba al año saliente.
Colocación de muñecos en las casas con fines preservativos.	Flagelación con fines fecundantes realizada por hombres semidesnudos.	Banquetes.		
Muñecos de pan.		Regalos.		

IV

Carnaval:	La Candelaria (2 feb.).	Santa Agueda (5 feb.):		Año viejo (31 diciembre): Quema y baqueteo de un monigote o pellejo que representa el año saliente.
Colocación de muñecos en las casas, manteamiento de los mismos.	San Blas (3 feb.).	Fiesta de las mujeres casadas.	Mascarada con paseo de un barco.	
Persecución de perros, gatos, etc.	Carnaval: Preservación de los ganados.	Banquetes.		
Fabricación de muñecos de pasta y embutidos.	Flagelación con fines fecundantes por hombres enmascarados.	Regalos.		

Carnaval y orden social

En suma, el Carnaval es una fiesta de mucha mayor significación que la que le han dado los que la consideraron como una mera supervivencia o adaptación de una sola creencia pagana. Es mucho más que esto: es casi la representación del Paganismo en sí frente al Cristianismo, hecha, creada, en una época acaso más pagana en el fondo que

la nuestra, pero también más religiosa. A este *hacerse* del Carnaval ha contribuido tanto la teología cristiana como la vida social de los hombres en las villas, aldeas y campos europeos. Es todo un tipo de sociedad, en efecto, el que ha creado el Carnaval, el que está reflejado en él; una sociedad que, en un momento dado, da rienda suelta a unos instintos que podríamos llamar dionisíacos, en el sentido que puede darse a esta palabra desde que Nietzsche hizo su memorable análisis. Los letrados de la Edad Media equipararon frecuentemente a Baco y a Carnaval o Don Carnal. A veces estas equiparaciones que se han reputado superficiales son más profundas que investigaciones más modernos y muy eruditas, porque por encima de los criterios morfológicos que usan antropólogos y folkloristas al establecer la relación de unos hechos con otros, están, en bloque, los hechos históricos en sí con su carácter muy inquietante, incluso desde un punto de vista psicológico general.

El asociar el acto de enmascararse con violencias, con bromas descomedidas, con borracheras, con actos cómicos y con actos trágicos, el deseo de cambiar de personalidad y de pasar de la risa al llanto, y viceversa, de nociones de vida, movimiento y lubricidad a nociones de muerte y acabamiento, están por encima de toda limitación histórico-cultural, se hallan entre pueblos muy distintos entre sí. Los legisladores han tenido que limitar del mismo modo las orgías de las Bacanales que los excesos del Carnaval: acaso con la misma falta de resultado. Recordemos un ejemplo para demostrar su ineficiencia.

Los alcaldes de casa y corte en Madrid prohíben en 1586 el arrojar huevos de azar, echar mazas y hacer otras burlas carnavalescas. Las prohibiciones se repiten en 1586, 1599, 1606, 1607, 1608, 1612, 1613, 1624, 1626, 1629; después, en 1644, 1646, 1651, 1699, 1673. Seguimos avanzando en el tiempo, y las autoridades, imperturbables, dan leyes semejantes hasta cuarenta veces, según mi cuenta, de 1721 a 1773. Los bandos siguen después hasta 1816. Pero el hábito sigue más [8]. El Carnaval ha continuado fuerte durante el siglo XIX; no sólo el Carnaval rústico o de aire medieval (que es el que se ha analizado preferentemente en las páginas anteriores), sino también el Carnaval de tipo italiano, con sus máscaras estereotipadas y amaneradas, que debieron de ir entrando poco a poco, hasta que a comienzos del siglo XVIII se hallaban ya aceptadas y se veían en los bailes de la buena sociedad. En efecto, ya en tiempos de Carlos I, en 1523, a consecuencia de una petición de las Cortes, se extendió una ley prohibiendo *en absoluto* las máscaras y enmascarados, por razón de los males que

[8] *Archivo Histórico Nacional. Consejo de Castilla. Sala de Alcaldes de Casa y Corte.* Catálogo por materias, Madrid, 1925, págs. 109-10, artículo «Carnaval».

resultaban, que se disimulaban o se encubrían con tales máscaras [9]. Pero esta ley no dio grandes resultados, según se ha visto. Mucho después, en 1716, se promulgó otra, prohibiéndose los bailes de máscaras, «que de pocos años a esta parte —dice— se han introducido en esta corte, imitando los carnavales de otras partes», bailes que no se consideraban conformes «al genio y recato de la Nación Española» [10]. El 17 de febrero de 1745 se volvían a prohibir máscaras incluso en Carnaval [11]. ¿Resultado? El mismo de las leyes anteriores sobre otras diversiones carnavalescas.

Siempre es el miedo a la violencia anónima el que induce a los legisladores a reprimir los viejos hábitos. Miedo a las sátiras procaces, a las injurias, a las agresiones. Este carácter desmesurado del Carnaval fue muy bien puesto de relieve por Blanco White en sus *Letters from Spain,* un libro muy poco leído en España y que supera a los de Estébanez Calderón, etc., en profundidad, siendo, además, muy anterior. Tanto en su Sevilla natal como en Madrid, el acercarse a un barrio popular durante los tres días clásicos de Carnaval, es decir, el lunes de Quinquagésima y los dos días siguientes, producía una sensación de inseguridad desagradable, pues hombres y mujeres estaban dispuestos, bajo el menor pretexto, a armar broncas e incluso a agredir [12]. Romper el orden social, violentar al cuerpo, abandonar la propia personalidad equilibrada y hundirse en una especie de subconsciente colectivo. ¿Hay algo más *dionisíaco* en esencia? En última instancia, el Carnaval parece una reelaboración de viejos rituales que tiene un carácter sistemático y que sobrepasa en significado a lo que se llamaban «ritos de fertilidad». Son manifiestos los hechos que siguen:

I. El indicar las vicisitudes de la vida de un personaje mítico, mediante una representación o una serie de representaciones (δρώμενα), se halla en varias festividades antiguas, invernales, bajo formas y con significados diferentes. Este personaje tiene su triunfo, su muerte, a veces también su resurrección.

II. El dar a ciertas acciones propias de ciertas fiestas un doble significado, positivo y negativo, se encuentra unido a rituales paganos en los que también lo cómico y lo trágico, lo agradable y lo repelente, se hallan misteriosamente unidos.

III. Hay varios actos realizados sobre seres que en el Carnaval parecen significar la expulsión de males, siendo, pues, aquellos seres que sirven para realizar la expulsión equivalente a los que los griegos

---

9 *Novísima recopilación,* lib. XII, tít. XII, ley I: «Los códigos españoles concordados y anotados», X, Madrid, 1850, pág. 33.

10 *Ibid.*, ley II: «Los códigos...», X, pág. 33.

11 *Ibid.*, ley III: «Los códigos...», X, págs. 33-34.

12 *Letters from Spain,* págs. 236-37.

llamaban φαρμακός, tales actos van en contra de las creencias cristianas, aunque unidos a ellas.

IV. Las comidas de Carnaval ofrecen también un carácter ritual, en el sentido más amplio de la palabra, así como la matanza de gallos y otros juegos con antecedentes remotos.

El hecho de que semejantes acciones rebasen un ámbito histórico, un ciclo social, no permite hablar de meras supervivencias, ni de cambios de significación; antes bien, parece indicar la existencia de unos rasgos muy permanentes de los grupos humanos, con voluntad de expresar ciertos intereses esenciales bajo formas parecidas: disfrazarse, invertir el orden de las cosas, insultarse o agraviar, comer, beber con exceso, representar escenas violentas, etc. Lo mismo en la aldea perdida en la montaña que en la ciudad opulenta.

El Carnaval de Venecia, popularizado por los músicos, reproducido en mil escenas y versiones distintas por los pintores y grabadores, considerado por lord Byron como el más agradable que podía imaginarse, para un historiador político, P. Daru, no era más que un escape necesario que tenía la sociedad veneciana ante las desigualdades y las presiones excesivas de tipo gubernativo, y aun en él no se llegaba a perder la gravedad. El nuncio mismo asistía enmascarado a los bailes que daba el dux, y en los que la nobleza danzaba ceremoniosamente con traje negro y gran peluca [13]. Pero no todo eran ceremonias y saraos allí, ni tampoco en Roma.

La descripción del Carnaval romano de fines del siglo XVIII, debida a Goethe, modelo de análisis objetivo, nos hace ver también cómo las fiestas suponían la ruptura de todas las represiones, de todas las presiones. El Estado papal, severísimo con las ideas, no lo era tanto con las costumbres, y en estas fechas las libertades eran grandes. Hombres y mujeres se desenfrenaban y daban rienda suelta a sus instintos más oscuros [14].

---

[13] P. DARU, *Histoire de la république de Venise,* V (París, 1819), páginas 534-535 (lib. XXXIX, § XIV).

[14] A manos tengo solamente *Il viaggio in Italia di Wolfgang von Goethe, traduzione di Luigi di San Giusto,* parte II (Turín, 1924), páginas 120-151 (data de 1788). Los cuadros de asunto carnavalesco italiano nos dan una impresión parecida de lujo y ceremonia y libertad. Al pintor flamenco Frederick van Valckenborch, nacido en Amberes en 1570 y muerto en 1623, se le atribuye un cuadro que representa una fiesta nocturna de Carnaval en escenario italiano o italianizante por completo, con carro alegórico entre máscaras en una gran avenida de ciudad iluminada. Pinacoteca Vieja de Munich, *Deutsche und Niederländische Malerei zwischen Renaissance und Barock* (Munich, 1961), págs. 46-47, lámina 77 (núm. 7118). En época más tardía del siglo XVII mismo se distinguieron por sus cuadros con escenas del Carnaval romano el belga Michael Sweerts (1624-1664), al que se debe una obra muy elegante, puesta de relieve hace poco (ANDREA BUSIRI VICI, «Un "inedito" seicentesco del pittore Michael Sweerts», en *Capitolium,* año XXXIX, núm. 2 (febrero de 1964), págs. 82-87), y Jan Miel,

Del siglo XVIII al XIX, el Carnaval *urbano* ganó importancia, pero perdió fuerza. En Madrid y en otras ciudades los disfraces y los hábitos de Italia, de Francia, de Roma y París, fueron adoptados por la burguesía y la aristocracia. Grandes bailes, grandes y lujosas cabalgatas, comparsas y concursos de carrozas, sustituyen a festejos más sencillos y a costumbres más rústicas. Pero este aburguesamiento del Carnaval fue el preludio de su ruina. Allá entre los años de 1920 y 1930 tuvo lugar aquélla [15].

Sin embargo, como dije en el capítulo primero, su muerte había sido anunciada antes, y anunciada como algo de una gravedad extraordinaria. Veamos cómo y por qué. Jean-Richard Bloch, en su citado artículo «Carnaval est mort», puso en relación absoluta la noción del

---

que daba a sus cuadros aire más popular (ANDREA BUSIRI VICI, «Carnevalate populari romane di Jan Miel», en *Studi Romani*, año V, núm. 1 (1958).

[15] Sobre el Carnaval urbano de Madrid hay referencias en algunos libros de viajeros extranjeros. Por ejemplo, en el de S. E. COOCK, R. N. (luego S. E. WIDDINGTON), *Madrid in 1883: sketches of the metropolis of Spain and its inhabitants, and of society and manners in the peninsula. By a resident officer*, I, Londres, 1836, págs. 275-93; más interesante la de un norteamericano, el capitán ALEXANDER S. MACKENZIE, *Spain revisited. By the author of «A year in Spain»*, I, Londres, 1836, págs. 249-59. De fecha más tardía cabe recordar las referencias al Carnaval que contienen algunas revistas. Por ejemplo, *La Ilustración Española y Americana*, núm. VIII de 1873 (24 de febrero), págs. 118 (art.) y 121-24 (ilust.). En la misma publicación, reportajes de un año antes, núm. VII de 1872 (16 de febrero), págs. 100-101 y 103-106. Más recientes son unas líneas de LEONARD WILLIAMS, *The land of the Dons*, Londres, 1902, págs. 157-62, sobre Madrid siempre. Pero no vale la pena de acumular más referencias. Artículo general sobre las máscaras y el uso de enmascararse con motivo de regocijos públicos, no sólo carnavalescos, es el de don BASILIO SEBASTIÁN DE CASTELLANOS, «Del origen de las máscaras, su propagación y conservación hasta nuestros días», en *Semanario Pintoresco Español*, X, Madrid, 1845, págs. 53-55. Por él se ve que en la guerra de la Independencia los franceses desarrollaron el gusto por las máscaras y los bailes de disfraces allí donde estuvieron, y acaso esto explica, en parte, el rigor posterior, inmediato a su marcha. El sentido político de las leyes prohibiendo enmascararse se halla subrayado en el artículo anónimo «Las máscaras», aparecido en el *Semanario Pintoresco Español*, Madrid, 1855, págs. 44-45, en el que se ve que cuando la reacción absolutista de 1815 y de 1823 el rigor legislativo sobre ellas se mantuvo, pero que de hecho seguían enmascarándose las gentes. En 1835 se dispuso que su uso se regulase, mediante permisos de gobernadores civiles, etc., y concesiones para celebrar bailes públicos, mediante un pago con destino a obras de beneficencia e instrucción. Durante toda la primera mitad del siglo XIX los carnavales de las ciudades italianas, sobre todo el de Roma, gozaron de una fama inmensa, y los turistas por excelencia de la época (que eran los ingleses) dejaron descripciones de ellos a granel, como al tratar de sus experiencias españolas nos inundaron de descripciones de corridas de toros. Sin embargo, ya uno de estos observadores ingleses creía notar que entre 1816 y 1826 la fiesta decaía: «Some recollections of italian carnevals, from a correspondant», en *The Penny Magazine*, núm. 189 (14 de marzo de 1835), págs. 97-100: en la pág. 97, un grabado en madera del Carnaval romano; antes, en la misma revista, «A roman horse-race», núm. 102 (2 de noviembre de 1833), págs. 424-426, con referencias a las carreras de Carnaval.

Carnaval con la de la Cuaresma. Al ser el Catolicismo antiguo una fuerza social tanto como espiritual, semejante asociación de actos antitéticos, como son los carnavalescos y los cuaresmales, tenía un significado profundo en la vida de los pueblos y de los individuos. Pero en el momento en que la unidad católica se deshace, en el que los mismos católicos ajustan más su conducta a la inteligencia que al corazón, la imaginación o los sentidos, no sólo el Carnaval, sino todas las demás viejas fiestas tienden a desaparecer, a morir. Queda, de un lado, la liturgia pura; de otro, el mundo del hombre laico o laificado, con su interminable calendario de tristes fiestas políticas y concejiles, jerarquizadas, que no dejan pie ni a la fantasía ni a la libertad. Todo lo que sea sensualidad y acción en la vida colectiva se transfiere a los espectáculos deportivos más que a la práctica de los deportes. Hablaba Bloch con emoción del día en que Lambert en su Wright y Paulhan en su biplano volaron sobre Juvisy: estas primeras pruebas heroicas de la técnica se han ido haciendo más y más corrientes, y el obrero moderno, el oficinista, el ciudadano en general, cultiva sus pasiones mediante el periódico deportivo, porque acaso otras fuentes de emoción colectiva, tales como votaciones, elecciones, mítines, huelgas, etc., le están vedadas o le interesan menos que al hombre de hace treinta años. Sí: vivimos en un mundo en que las viejas turbulencias, las proyecciones de la conciencia hacia un exterior, lleno de misterios, nos están prohibidas, vedadas por la acción de la educación, por un lado, a causa de la misma estructura de la sociedad y de la naturaleza de la gobernación de los estados, de otro. Pero acaso estamos pasando de un tipo de barbarie a otro sin darnos cuenta, o sin saber cómo eludir la *superstición* vieja y a veces estúpida y la *laificación moderna* y no menos estúpida. Porque no está probado que una bronca en el campo de fútbol o en otro sitio donde compiten equipos internacionales, nacionales o locales, sea más digna de respeto que una algarada de máscaras rústicas o una violencia de las enumeradas anteriormente.

SEGUNDA PARTE

TRES MODELOS DE FIESTAS DE INVIERNO

CAPITULO PRIMERO

EL COMIENZO DEL AÑO

Las estaciones

En castellano actual distinguimos claramente el invierno, la primavera, el verano y el otoño, ajustándonos al año solar, tomando como fechas divisorias los solsticios y equinoccios.

Pero antes no se distinguían así las estaciones. En el *Libro de buen amor,* del Arcipreste de Hita, hallamos esta división: *invierno,* con los meses de noviembre, diciembre y enero; *verano,* con febrero, marzo y abril; *estío,* con mayo, junio y julio; por último, *otoño,* con agosto, septiembre y octubre [1]. El mismo Arcipreste dice: «El mes era de março, salido el verano» [2].

En cambio, el poeta Pedro de Espinosa, a comienzos del siglo XVII, llama al mes de abril «primera noticia del verano» [3]. Para Santa Teresa, al parecer, el mes de verano por antonomasia era el mes de abril [4]. Pero el maestro Gonzalo Correas dice claramente, en el siglo XVII, que el vulgo dividía el año en invierno y verano, y que los cultos astrólogos y escritores, lo dividían del modo como se ha visto que lo hacía el Arcipreste [5]. Un viejo dístico latino, medieval, dice:

Dat Clemens hyemem, Petrus ver dat cathedratus
Aestuat Urbanus, autumnat Bartholomeus.

---

1 Juan Ruiz, *Libro de buen amor,* ed. Julio Cejador, II, Madrid, 1913, págs. 157-165, estrofas 1.271-1.297.

2 *Op. cit.,* II, pág. 86, estrofa 945.

3 *Obras de Pedro de Espinosa,* coleccionadas y anotadas por don Francisco Rodríguez Marín, Madrid, 1909, pág. 38, véase también la pág. 366.

4 José María Aguado, *Glosario sobre Juan Ruiz, poeta castellano del siglo XIV,* Madrid, 1929, pág. 625, s. v. «Verano».

5 *Op. cit.,* ed. Julio Cejador, II, págs. 160-61, nota a la estrofa 1.279.

San Clemente, el 23 de noviembre; San Pedro «in cathedram», el 22 de febrero; San Urbano, el 25 de mayo; San Bartolomé, el 24 de agosto.

Se ve, pues, que las divisiones eruditas no coincidían muy bien entre sí y que la clasificación antigua y más popular es la de invierno y verano. La idea de estación, en consecuencia, por lo mismo que es tan imprecisa o amplia, no sirve más que de modo muy relativo en las investigaciones folklóricas. En las ideas de año y mes hallaremos auxiliares más fuertes.

Las dos fechas de comienzo del año latino

Según investigaciones que he publicado en otra parte, los vascos, en otra época, comenzaban el año en varias fechas, según las regiones, aunque la más generalizada fuera la del solsticio de invierno. En el resto de España hay derecho a suponer que la iniciación de tal período, durante mucho tiempo, tuvo dos fechas típicas, tomadas del calendario republicano romano la una, del calendario juliano la otra.

Es muy poco conocido el hecho de que los romanos, que en un principio tenían un calendario lunar, comenzaban el año con la luna nueva inmediatamente posterior al deshielo, que coincidía con el actual mes de marzo. La fecha del uno de marzo se fijó como primero de año. Pero en el año 45 antes de J. C., Julio César, siguiendo los principios de los egipcios, tomando como colaborador al astrónomo Sosígenes, instauró el año solar con comienzos el primero de enero, dejando arrinconado el sistema anterior, que había conducido a errores y desconciertos grandes al pasar el tiempo [6].

Las «marzas»

Mas este cambio dio lugar a fenómenos de importancia para los que estudian el folklore y la religión de los pueblos con influencia latina. He aquí un ejemplo curiosísimo y típico. En la actual provincia de Santander y en parte de la de Burgos, los mozos salen a veces la noche de Navidad, más frecuentemente la última noche del año, en general en la noche última de febrero o en la del primer viernes de marzo, haciendo cuestación y cantando coplas. A ellos les llaman «marzantes» o «marceros» (en Campóo), y a las coplas, «marzas». Dichos mozos son los descendientes de los que en otra época salieran,

[6] W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the period of the Republic*, Londres, 1916, pág. 5. Es curioso señalar que mucho después de que se considerara a enero como el comienzo oficial del año, el día típico de comienzo para la gente seguía siendo el 1 de marzo.

con motivo del comienzo del año, en las «Kalendae Martiae», cantando las «martiae», anunciando la venida del primer mes dedicado a un dios de la agricultura, después de los meses purificatorios. Con la imposición del calendario juliano en partes, trasladaron su fiesta a la fecha en que daba, según él, comienzo el año, y como en la Edad Media en partes se iniciaba el año con la Natividad de Cristo, hubo tres fechas en que se cantaban «marzas» y salían «marzantes». Sin embargo, actualmente las «marzas» son de modo general, según va dicho, propias de la última noche de febrero, y así lo indica una de las más bonitas, que dice:

Marzo florido,
seas bien venido,
seas bien venido;
las cuarentenas,
altas y buenas,
altas y buenas.

Los «marzantes», dirigidos por el «caporal», o sea, el soltero de más edad en la cuadrilla de mozos, van de casa en casa, en grupo, y antes de comenzar sus romances piden permiso:

Si es descortesía,
o desobediencia,
en casa de nobles
cantar sin licencia;
si nos dan licencia,
señor, cantaremos;
con mucha prudencia
las marzas diremos.

Conforme a la licencia dada, cantan, bailan, o rezan si donde han llegado ha habido desgracia reciente. Las gentes les obsequian con alimentos fuertes generalmente, que una vez reunidos, se guardan hasta el primer domingo de marzo, en que se organiza una merienda a la que se llama «comer las marzas», a la que se invita a las muchachas y a la que asiste un «matrimonio de respeto». Claro que a veces no hay obsequios, y entonces se vengan con coplas burlonas y maldicientes [7]:

[7] D. Duque y Merino, «De las marzas», en el libro *Cantos de la Montaña, colección de canciones populares de la provincia de Santander, armonizada por el maestro Rafael Calleja,* págs. 69-75, más las seis siguientes de transcripciones musicales; Rodrigo Amador de los Ríos, *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Santander,* Barcelona, 1891, págs. 272-74; Amós de Escalante, *Costas y montañas. Diario de un caminante,* Madrid, 1921, págs. 288-90; H. Alcalde del Río, *Contribución al léxico montañés,* pág. 30. En Celanova (Orense), el día de San Rosendo, 1 de marzo, se celebra una feria famosa llamada también de «las Marzas», Pascual Madoz, *Diccionario geográfico estadístico histórico de España,* VI, Madrid, 1847, pág. 299, *a.*

En el valle de Soba, las «marzas» se decían el 1 de marzo. Los mozos iban acompañados por un hombre con disfraz grotesco al que llamaban el «ramasquero» o el «zamarrasquero». Don Manuel Sáinz de los Terreros, que es el autor que nos proporciona este dato, añade: «Sin duda, procede este nombre, en el primer caso, de la rama de acebo que agita en sus manos aquella especie de payaso, y en el segundo, de las pieles de oveja o zamarras con que se cubre; va, además, cargado de cencerros, que hace sonar ruidosamente con incesantes contorsiones» [8]. Este personaje entra dentro de la categoría de los zamarrones, que se estudian luego [9].

En otras partes del norte de Castilla la Vieja (Burgos y Palencia) había algún cambio en la costumbre. En Palencia sé positivamente que llamaban o llaman fiesta de las «marzas» a una gran merienda que celebran los mozos en el mes de marzo, preparada con lo que recogen en una cuestación, que suele ser chorizo, huevos, miel, etc. La cuestación tiene lugar durante varias noches [10].

Las «estrenas»

El 1 de enero, en el período final de la República romana, cuando los cónsules comenzaban el año epónimo, se regalaban ya las *strenae*. La palabra —dice Fowler— que se afirmaba derivar del nombre de la diosa «Strenia», diosa sabina. Las *strenae* ya se sabe lo que eran. Ovidio las define suficientemente [11]. En francés, la palabra *strenae* ha dado *étrennes;* en español —con el mismo significado— tenemos la clásica y popularísima de «estrenas» (de donde vienen «estrenar», «estreno», etc.) o «entrenas» en algunos lugares.

Pero a comienzos del mes de marzo había también unas *strenae* de carácter especial y muy arcaico, de las que nos habla Simmaco: «Ab exortu paene urbis Martiae strenarum usus adolevit, auctoritate Tatii regis, qui verbenas melicis arboris ex luco Strenuae, anni novi

---

Para Santander también, véase G. Adriano García Lomas, *Estudio del dialecto popular montañés,* pág. 237, s. v. «marzas». Daniel G. Nuevo, «*Las marzas*», en *Revista de Tradiciones Populares Españolas,* I, 1.° y 2.°, Madrid, 1944, págs. 200-210; y un reportaje anónimo, «Costumbres españolas. Las canciones de las marzas en las montañas de Santander», en *Estampa,* año VI, número 373 (1 de abril de 1933), dos págs. y tres fotos de Samot.

[8] Manuel Sáinz de los Terreros, *El muy noble y leal valle de Soba,* Madrid, 1893, págs. 162-63.

[9] Federico Olmeda, *Folklore de Castilla,* Sevilla, 1903, págs. 70-71. Dice que en su época, a comienzos de este siglo, en algún pueblo de Burgos existía también la costumbre de las «Marzas», análoga a la de Santander, aunque ya casi olvidada.

[10] Según Jovita Coloma y Santana, *Folklore de la provincia de Palencia,* 1930, manuscrito inédito.

[11] *Fast.,* I, 71 y sigs. y 175.

auspices primus accepit» [12]. De tal pasaje se desprende que el significado de las *strenae* aquí era particular y distinto. Mas lo curioso es ver que aparezca la palabra en el 1 de enero y en el 1 de marzo [13].

Las «kalendae»

Aparte de esto, hay que tener en cuenta que las *Kalendae* de cada mes (en un principio las *kalendae* eran el comienzo de la lunación) se celebraban por los romanos de un modo especial. En España nos queda algún vestigio claro de tales celebraciones. Por ejemplo, en Mondoñedo (Lugo), el 1 de mayo tenía lugar una fiesta y feria que se llamaba de las «Quendas», contracción clara de *Kalendae* [14]. Gonzalo Correas trae este refrán: «Idos y calendas, todo se pasa en ofrendas.» Y comenta: «Idos, romanzado por *idus*, que son los días desde cinco hasta trece en latín, en los ocho meses, y en los cuatro, desde siete hasta quince. *Calendas* son los que restan hasta el fin, y principalmente *idus* se llama al día trece; *calendas*, al primer día de mes, y aquí siéntelo por las fiestas y días de labor» [15].

Consecuencias

En consecuencia es muy explicable que las fiestas con que se iniciaba o terminaba la anualidad hayan quedado —como el típico ejemplo de las «marzas» lo demuestra— colocadas, las unas en las *Kalendae* de enero, es decir, en los últimos días del mes de diciembre, o en las *Kalendae* de marzo, los últimos días del mes de febrero, o con precisión, el primer día de enero o el primero de marzo. Pero no son éstas tampoco las únicas combinaciones. La adaptación de los festivales católicos pudo hacer que algunas fiestas, para que no se confundieran con otras, pasaran a días determinados comprendidos entre las dos fechas separadas por dos meses o poco más. De aquí

---

[12] Simmaco, *Ep.*, X, 35, citado por W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the period of the Republic*, pág. 278; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912, pág. 244, nota 9.

[13] De las «entrenas» de primero de año en la España medieval y tradicional, poseemos bastantes referencias. Ya en el siglo pasado, don Basilio Sebastián de Castellanos escribió un artículo de erudición regular en que hablaba de ellas y de otras costumbres relacionadas: «Costumbres antiguas españolas. Del origen de los llamados años y estrechos de Año Nuevo y día de Reyes», en el *Semanario Pintoresco Español*, año X (12 de enero de 1845), págs. 11-12; (19 de enero), págs. 18-20; (16 de enero), págs. 27-29.

[14] Pascual Madoz, *Diccionario geográfico...*, XI, Madrid, 1848, página 492, *b*.

[15] G. Correas, *Vocabulario de refranes...*, pág. 249, *b*.

viene la semejanza o identidad, que pudiera chocar a primera vista, de prácticas de fines de año con otras de comienzos o de fecha más adelantada, como es el final del Carnaval en general. Testimonios de que en las provincias la confusión fue muy grande los tenemos abundantes. Por ejemplo, en una obra de San Martín Dumiense, o de Braga, autor muy importante para el estudio de la mitología hispana, existe una queja amarga porque muchos cristianos, en su época, comenzaban a contar el año a partir de enero y no del equinoccio de marzo, fecha que al santo le parecía mucho más apropiada por diversos motivos teológicos [16].

En la Edad Media, en Navarra, la diversidad de cómputos era grande. Lo mismo se puede decir de toda España. Pero a lo largo de aquella Edad y a fines de la Antigua nos encontramos referencias constantes a una fiesta, en toda Europa, que se llama la fiesta de las «Kalendae Januariae»; sus caracteres aparecen estudiados en el capítulo siguiente. Esta fiesta supone, históricamente, un estadio anterior al actual y nos revela la significación que se les daba en él probablemente a ciertas mascaradas que se estudiarán luego, pero de ningún modo podemos hallar en ella una absoluta explicación de orígenes. Para vislumbrar tal explicación serán necesarias investigaciones de otra índole.

---

[16] Dice, en efecto, SAN MARTÍN, «Similiter et ille error ignorantibus et rusticis subscripsit (*o subrepsit*), ut in Kalendas Januarias putent anni initium: quod omnino falsum est. Nam sicut Scriptura Sancta dicit, viii. Kalendas Aprilis in ipso Æquinoctio initium primi anni est factum. Nam sic legitur: *Et divisit Deus inter lucem ac tenebras:* omnis autem recta divisio aequalitatem habet, sicut in viii. Kalendas Aprilis tantum spatium horarum dies habet, quantum et nox. Et ideo falsum est ut Januarias Kalendae initium anni sit.» Y ya que estamos con este texto, es curioso recordar que a continuación se queja el santo de que en la misma época de finales de diciembre y el primero de enero se hicieran los conjuros contra las polillas y los ratones: «Jam quid de illo stultissimo errore cum dolore dicendum est, quia dies tinearum et murum observant: et si dicendum fas est, ut homo Christianus pro Deo mures, et tineas veneratur, quibus per tutellam capelli, aut arculae non subducatur aut panis, aut pannus, nullo modo proferri sibi exhibitis quod invenerint parcent: sine causa sibi miser homo istas praefigurationes ipse facit, ut quasi sicut in introitu anni saturetur laetux ex omnibus, ita illi et in toto anno contigit. Observationes istae omnes paganorum sunt per adinventiones daemonum exquisitae. Sed vel illi homini qui Deum non habet propicium, et ab ipso saturitatem panis, et securitatem vitae non habuerit datam. Ecce istis, sacrificia vana de locusta, de mure, et de multis aliis tribulationibus, quas Deus iratum inmitit.» S. MARTÍN DUMIENSE, *De correctione rusticorum*, 5, E. FLÓREZ, *España Sagrada*, XV, Madrid, 1788, págs. 429-30. En la § 9, *op. cit.*, pág. 433, se refiere al culto general propio de las «Kalendae», tras la referencia a unas fiestas de verano: las «Vulcanalia». Al estudio de la propiciación de animales semejantes en general dedica FRAZER el cap. XV de *The Golden Bough...*, part. V, «Spirits of the Corn and of the Wild», II, Londres, 1933, págs. 274-84.

CAPITULO II

LA FIESTA DE LAS «KALENDAE»

Las «kalendae» de Jano

Las *Kalendae* de enero, como el mismo mes *Ianuarius* y todas las *Kalendae* en general [1], estaban consagradas en Roma al dios antiquísimo Jano. Jano no era, como se ha creído hasta hace poco, un dios secundario, un dios portero o civilizador, sino que su figura resultaba más grandiosa en un principio. Jano originariamente era una divinidad semejante a Júpiter, el dios padre, el dios del cielo, aun cuando haya sufrido luego muchas transformaciones y adaptaciones [2]. Jano era también un dios relacionado con la agricultura en época ya muy antigua, y M. Porcio Catón recomienda, para que los frutos sean buenos, que se le invocara antes que al mismo Júpiter [3].

La fiesta de Jano tenía lugar el día 9 de enero. Pero esta fiesta, en la que el «rex sacrorum» y antes el rey mismo, mataba al carnero que servía de guía en los rebaños, no parece tener que ver gran cosa con otra que no surge en la época republicana, de otra que sólo en un momento muy avanzado, próxima la caída del Imperio en la más absoluta descomposición, se ve que tuvo una gran importancia y que se extendía de Oriente a Occidente, de Grecia a España, y de Norte a Sur, de Germania a Italia. Me refiero a la de las *Kalendae Januariae* propiamente dichas, y a la del 1 de enero en especial, que coincidía con la costumbre que en tiempo del Imperio, a partir del mismo Augusto, adquirió un aspecto oficial, de hacerse regalos mutuos = «strenae» (de las que ya se ha hablado), aspecto que nos

---

1 Macrobio, *Sat.*, I, 15, 19.

2 Un estudio de Jano como dios del cielo, siguiendo a A. B. Cock y a otros hay en el viejo libro de Frazer: *Les origines magiques de la royauté*, París, 1920, págs. 320-25. La discusión de las diversas teorías antiguas sobre este dios se puede ver en W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the period of the Republic*, págs. 284-90; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, págs. 103-12.

3 *De agricultura liber*, CXXXIV, 3; CXLI, 2.

revelan autores como Suetonio, Dion Casio, los escritores de la *Historia Augusta*, Simmaco, Ausonio, etc.

De esta fiesta «en que salían comparsas de hombres disfrazados» nos hablan mucho los escritores cristianos, los padres de la Iglesia, y Libanio, el severo retórico y moralista pagano del siglo IV, que la reprueba, dice «que se hallaba extendida por todos los pueblos dominados por Roma» [4].

Tal vez Herodiano, al hablar de la muerte de Commodo y sucesión de Pertinax, se refiriera a estas mascaradas alborotadas cuando dice que el comienzo de la festividad fue momento propicio para anunciar al pueblo la terminación de la tiranía del hijo de Marco Aurelio [5].

Curioso es que en todos los pueblos referidos debía de ofrecer un carácter de uniformidad, según lo que se desprende de los textos de los escritores eclesiásticos de los diversos países, carácter anterior, acaso, a las adaptaciones religiosas que, por influjo romano, dieron por resultado el llamar a esta fiesta, fiesta de las «Kalendae Ianuariae», consagrada a Jano. J. Cuthbert Lawson, refiriéndose a ella en Grecia y a la época imperial, dice que el cambio que introdujeron los romanos acaeció más en el nombre que en el espíritu y la forma. Antes era allí —según afirma— fiesta exclusivamente dionisíaca [6]. Con lo que resulta que sólo fue la dedicación a Jano lo nuevo, en rituales viejísimos de aire más autóctono o por lo menos de mayor raigambre. Esto que un autor dice de Grecia se puede decir acaso de los demás países de Europa menos cultos. Todos los pueblos que la celebraban daban a las fiestas un sentido religioso. Sólo al cabo de los años se convierten, a veces, en una mojiganga sin otra finalidad que la de divertirse. Pero antes de dar un paso más conviene ver claramente cómo se celebraban las «Kalendae Ianuariae» del siglo IV al VI, para hacer luego otro género de investigaciones.

Primeras referencias

Ya Tertuliano, a comienzos del siglo III, se lamentaba de que los cristianos celebraran las Saturnales y las «Kalendae» de enero, así como

---

[4] Tomo dato y texto de la obra editada por W. Smith y S. Cheetham, *A Dictionary of Christian Antiques...*, II, Londres, 1880, pág. 1388, *a*, art. «New Year's Day».

[5] Una hueca reflexión sobre la fiesta, en su aspecto general, hay también en un tratado del citado Libanio, *llamado* «Εκφάσις», que he leído en *Excerpta varia Graecorum Sophistarum, ac Rhetorum... Ex primo tomo nondum edito Variorum Antiquorum Leonis Allatii...*, Roma, Mascardus, 1641, págs. 115-24, § 7.

[6] J. C. Lawson: *Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910, págs. 221-22.

las «Brumalia» y «Matronalia», con el pretexto de que eran fiestas más bien sociales que religiosas. De su tratado acerca de la idolatría son las reflexiones que siguen: «Nobis quibus Sabbata extranea sunt, et neomenia et feriae a Deo aliquando dilectae. Saturnalia, et Januaria, et Brumae, et Matronales frequentantur, munera commeant, strenae consonant, Iusus, et convivia constrepunt» [7].

Si sólo tuviéramos este dato, poco sabríamos del carácter de la fiesta de las calendas de enero, aunque, al ser incluidas entre otras fiestas escandalosas, podríamos sospechar su índole, así como por el empleo de la palabra «lusus» en general.

Datos más concretos hay de escritores de época posterior y de los más interesantes en autores que se refieren a España precisamente.

San Paciano, obispo de Barcelona de 360 a 390 aproximadamente, escribió, además de otras obras que se conservan, una que ha desaparecido en la que condenaba las mascaradas de carácter pagano que en su diócesis se celebraban a primeros de año: esta obra se llamaba «el cervatillo» = «cervulus», y nos habla de ella en el párrafo segundo de su *Paraenesis sive Libellus exhortatorius ad poenitentiam* en los términos siguientes: «Hoc, enim, puto, proxime, Cervulus ille profecit, ut eo diligentius fieret, quo impressius notabatur. Et tota illa reprehensio dedecoris expressi ac saepe repetiti, non comprenssisse videatur, sed erudissime luxuriam. Me miserum! Quid ego facinoris admisi? Puto nescierant Cervulum facere, nisi illis reprehendendo mostrassem» [8]. Este dato suelto tampoco podría ser objeto de una interpretación segura. Pero va unido a otros de épocas posteriores, y su sentido resulta así fácil de comprender. Que el *disfrazarse de ciervo u otro animal* era propio de primeros de año, lo dicen cánones de diferentes concilios que luego se citan. El padre Flórez, comentando el texto en cuestión, indica muy bien que «los cánones penitenciales señalaban tres años de penitencia a los que hiciesen el *ciervo,* o la *ternera,* o *becerro,* pues 'vetula' se escribía por 'vitula'» [9].

Desde la época del obispo barcelonés, las fiestas de enero son objeto de constantes críticas y condenaciones. Casi no hay padre de la Iglesia que no se haya erigido en campeón adversario de ellas. Así las atacan: San Ambrosio de Milán (muerto en 397), San Agustín (354-430), Asterio de Amasea, metropolitano de aquella ciudad póntica a final del siglo IV, y San Juan Crisóstomo (344-407). Más adelante siguen la campaña San Pedro Crisólogo (406-450?), San Máximo de Turín y San Cesáreo de Arlés, obispo por los años 503-543. Pos-

---

[7] *De Idolatria,* 14.

[8] E. FLÓREZ, *España sagrada,* XXIX, ed. Madrid, 1859, pág. 424. Datos sobre San Paciano hay en O. BARDENHEWER, *Patrologia,* traducida al castellano por Juan M. Sola, Barcelona, 1910, pág. 439.

[9] E. FLÓREZ, *España sagrada,* XXIX, pág. 87. En este comentario se mencionan varios textos que luego saco a colación.

teriormente, San Isidoro de Sevilla, y ya en época más moderna Eligio de Limoges, Rabano Mauro, Alcuino y otros. La tradición condenatoria es recogida por los canonistas como Burcardo en Occidente y Teodoro Balsamon en Oriente.

Pero conviene ir estudiando con un criterio cronológico y geográfico los testimonios que encierran las diatribas violentas de todos estos santos varones [10].

El texto de San Ambrosio no es de los más explícitos. El santo se limita a condenar las fiestas de Jano, al que conceptúa, conforme a un criterio evhemerista, como un antiguo príncipe. Este criterio es constante después [11].

Más curioso es el de Asterio de Amasea, en el que se insiste, sobre todo, en la vergüenza de los *disfraces femeniles* que llevan con motivo de la fiesta incluso los soldados más valientes. Particularmente interesante es que diga que uno de tales disfraces era *el de hilandera.* Ya veremos, por ejemplo, cómo en Asturias, entre los «guirrios» de primeros de año, sale un hombre vestido también de tal, al que llaman «la filaora» [12].

San Agustín se ocupó de la fiesta repetidas veces, así como su contemporáneo, el gran padre de la Iglesia griega, San Juan Crisóstomo.

En uno de los sermones, que indudablemente son del primero, se ataca directamente a los paganos celebradores de las «kalendae»; en el otro, dirigido ante todo a los cristianos, les exhorta a no celebrarlas bajo ningún pretexto, ni social ni familiar [13].

San Juan Crisóstomo toma como pretexto el tema para dos de sus sermones de altos vuelos. En su protesta contra las mascaradas que tenían lugar en Antioquía nos habla de *coros nocturnos* y de *comedias risibles* que hacían los enmascarados [14].

---

[10] La base del estudio la he encontrado en el artículo sobre el Año Nuevo, ya mencionado, de *A Dictionary of Christian Antiquities,* de W SMITH, II, pág. 1388, *a.* También he visto el artículo «Kalendae Ianuriae», de NILSON, en *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* de PAUL-WISSOWA, X, Stuttgart, 1919, columnas 1562-1564, en que se estudian todos los aspectos de la fiesta pero principalmente el oficial.

[11] SAN AMBROSIO, *Sermo vii. De Kalendis Januaris,* en *Patrologia Latina,* de MIGNE, XVII, París, 1879, cols. 637-39.

[12] ASTERIO DE AMASEA, *Homilia IV, adversus Kalendarum Festum,* en *Patrologia Graeca,* de MIGNE, XL (París, 1863), cols. 215-25. En las cols. 219-20, *d,* se refiere a cuestaciones de niños con motivo de la fiesta. La descripción de la mascarada que hacían los soldados en las cols. 221-22, *b.*

[13] SAN AGUSTÍN, *Sermo CXCVII de Calendiis Januariis contra Paganos,* en *Patrologia Latina,* de MIGNE, xxxviii, París, 1865, col. 1024-1026, es más interesante. En él, cols. 1024-1025, hay esta frase conceptuosa, típica del Santo: «Si non credes quod credunt Gentes, nos speras quod sperant Gentes; congregaris de Gentibus, segregaris, hoc est separaris de Gentibus.»

[14] SAN JUAN CRISÓSTOMO: *In Kalendas,* en *Patrologia Graeca,* de MIGNE, xlviii, París, 1862, cols. 953-62 (del texto griego y del latino). Del mismo

En una homilía de San Máximo de Turín se habla claramente de los disfraces *femeniles,* de los disfraces *animales* y de otros, con *aire fantástico y monstruoso:* «An non omnia quae a ministris daemonum illis aguntur diebus falsa sunt et insana, cum vir, virium suarum vigore mollito, totum se frangit in feminam, tantoque illud ambitu atque arte agit, quasi poeniteat illum esse, quod vir est? Nunquid non universa ibi falsa sunt et insana, cum se a Deo formati homines, aut in pecudes, aut in feras, aut in portenta transformant?» [15].

San Pedro Crisólogo habla de disfraces *animales,* e indica alguno, como el de *jumento:* «Abstrahat ergo pater filium, servum dominus, parens parentem, civem civis, homo hominum. Christianus omnes qui se bestiis compararunt, exaquarunt jumentis, aptaverunt pecudibus, daemonibus formaverunt» [16].

Entre los sermones que en un tiempo se supusieron obra de San Agustín y que se ve que son de otros autores, hay dos sobre las «kalendas». Uno fue seguido muy de cerca por San Isidoro. Otro alude claramente al disfraz *caprino* y al de *ciervo,* de cuyo uso se lamentaba San Paciano [17].

Un texto del citado padre de la Iglesia español, último cronológicamente, San Isidoro de Sevilla, resume todos los datos anteriores. Dice así:

«Jejunium Kalendarum Januariarium popter errorem gentilitatis instituit Ecclesia. Janus enim quidem princeps Paganorum fuit, a quo nomen mensis januarii nuncupatur, quem imperiti homines, veluti Deum colentes in religione honoris posteris tradiderunt, diemque ipsum scenis et luxuriae sacraverunt. Tunc enim miseri homines, et quod pejus est, etiam fideles sumentes species monstruosas in ferarum habitu transformantur, alii, foemineo gestu demutati, virilem

---

es la *De Lazaro concio I,* op. cit., cols. 963-81, en la que protesta de las mascaradas asimismo.

15 San Máximo de Turín, *Homilia XVI de Kalendis Januariis,* en *Patrologia Latina,* de Migne, LVII, París, 1862, cols. 255-58, el texto en la col. 275, *c.*

16 San Pedro Crisólogo, *Sermo CLV de Kadendiis Januariis, quae varia gentium superstitione polluebatur,* en *Patrologia Latina,* de Migne, LII, París, 1894, cols. 609-11, el texto en la col. 611, *b.*

17 De los *Sermones suppositítios,* el «Sermo CXXIX De Calendis Januariis I», en la *Patrologia Latina,* de Migne, xxxix, París, 1865, cols. 2001-2003, es el que siguió en todos los conceptos a San Agustín; el «Sermo CXXX de Calendis Januariis II», *op. cit.,* cols. 2003-2005, es más interesante. De él es este párrafo, col. 2003: «Quid enim est tam demens quam virilem sexum in formam mulieris, turpi habitu commutasse? Quid tam demens quam incompositis motibus et impudicis carminibus vitiorum laudes inverecunda delectatione cantare? Indui ferino habitu, et capreae aut cervo similem fieri, ut homo ad imaginem Dei et similitudinem factus sacrificium daemonum fiat?» Zacarías García Villada, en su *Historia eclesiástica de España,* I, 1.ª parte, Madrid, 1929, págs. 329-30, sospecha si uno de estos sermones sea el de San Panciano. La mayoría de tales sermones es de San Cesáreo de Arles, sin embargo; O. Bardenhewer, *Patrologia,* Barcelona, 1910, pág. 631.

vultum effoeminant. Nonnulli etiam de fanatica adhuc consuetudine quibusdam ipso die observationum auguriis profanantur, perstrepunt omnia saltantium pedibus, tripudiantium plausibus, quodque est turpius nefas, nexis inter se utriusque sexus choris, inops animi furens vino turba miscetur...» [18].

O sea: «Instituyó la Iglesia el ayuno de las calendas de enero a causa de un error propio de la gentilidad. Fue Jano cierto príncipe de los paganos, por el que se ha dado el nombre al mes de enero y al que los hombres inexpertos, honrándole como a un dios, otorgaron honores religiosos y le consagraron un día con fiestas suntuosas y regocijos. Así los míseros hombres y —lo que es peor— los mismos fieles, durante este día, *adquiriendo monstruosas apariencias, se disfrazan a modo de fieras, otros toman aspecto mujeril, afeminando el suyo masculino.* Algunos, a causa de la citada fiesta pagana, se manchan el mismo día con la observación de los augurios, hacen gritería y danzan, cometiendo otra que es más torpe iniquidad, pues se unen los de uno y otro sexo formando cuadrilla, y la turba de depauperado espíritu se excita con el vino.»

Examinemos ahora textos de otra índole:

En las actas del martirio de San Dacio, obra anónima que ha dado mucho que hablar a los historiadores, se dice, según J. C. Lawson, que durante las «kalendae» de enero los hombres alocados, siguiendo costumbre de los paganos griegos, aunque ellos mismos se llamen cristianos, hacen una gran procesión, cambiando su aspecto y carácter, adoptando la forma del demonio, vestidos con *pieles de macho cabrío* y con las *caras cubiertas* [19]. Y el canonista griego del siglo XII, Teodoro Balsamon —añade el mismo Lawson— dice que en su época, en Grecia, los hombres adoptaban varias máscaras y disfraces y aparecían en las iglesias con *uniforme militar* y *espada unas veces,* vestidos de *frailes* o *cuadrúpedos* otras, para celebrar las mismas fiestas [20].

También afirma Balsamon que, habiendo preguntado cómo se dejaba entrar mascaradas semejantes en las iglesias, le contestaron que porque era uso antiguo [21].

---

[18] *De ecclesisticis officiis,* I, XLI: «Divi Isidori Hispalensis episcopi opera...», II, BARTOLOMÉ DE ULLOA, Madrid, 1778, págs. 450-51; sobre el ayuno, L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne,* París, 1920, pág. 303.

[19] J. C. LAWSON, *Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion,* pág. 223.

[20] C. LAWSON, *op. cit.,* pág. 223.

[21] THEODORO BALSAMON, *In Can. LXII Conc. in Trullo,* en *Patrologia Graeca* de MIGNE, CXXXVII, París, 1865, col, 729; ZONARAS, comentando el mismo canon del Concilio Trullano, canon que luego se transcribiría, dice que en su época todavía hacían las fiestas de las «Kalendae», etc., los aldeanos,

Una buena enumeración de textos medievales y de fines de la Edad Antigua sobre el «Cervulus» y la «Vitula», es decir, sobre la mascarada que consistía sobre todo en disfrazarse de *ciervo* o *vaquilla,* en las «kalendae» de enero, hace Du Cange en su *Glossarium,* algunos de los cuales copio en nota [22].

San Ouen, arzobispo de Rouen, en la vida de San Eloy, recuerda un sermón de este santo que decía lo siguiente al condenar las supersticiones que practicaban sus feligreses de Noyon, según la traducción de J. B. Thiers: «Ne pratiquez point les cérémonies sacrilèges & ridicules que les Payens font aux Kalendes de Janvier, soit avec une génisse ou avec un fan, soit en dressant des tables la nuit, soit en donnant des étrennes, soit en faisant des burettes superflües» [23]. La *ternera* o *el ciervo* de que aquí se habla eran un hombre o varios hombres disfrazados bajo estas formas animales, como lo atestiguan los textos de los santos citados.

---

con mascaradas y funciones, sin saber lo que hacían, col. 732. ¡Todavía se hacen!

[22] Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis,* II, París, Didot, 1842, pág. 296, s. v. «Cervula, Cervulus». Cita en primer término un texto de San Agustín en un sermón llamado *De Tempore,* 251: «Si adhuc agnoscatis aliquos illam sordidissimam turpitudinem de hinnula, vel Cervula excercere, ita durissime castigate, ut eos poeniteat rem sacrilegam commisisse.» Otro de San Ambrosio: *In Psalm.,* 41: «Sed jam satis in exordio tractatus. sicut in principio anni, more vulgi cervus allusit.» De San Máximo de Turín copia del citado sermón *In Kalendas:* «Nunquid non universa ibi falsa sunt, et insana, cum se a Deo formati homines aut in pecudes, aut in feras, aut in portenta transformant.» Pero más curiosa es la repetición de los mismos conceptos en autores de segunda y tercera fila o más modernos. De un sermón sobre el tema que da como de Faustino, obispo, copia Du Cange o sus continuadores: «Quis enim sapiens credere poterit inveniri aliquos sanae mentis, qui Cervulum facientes, in ferarum se velint habitus commutari? Alii vestiuntur pellibus pecudum, alii assumunt capita bestiarum, gaudentes et exultantes, si taliter se in ferinas species transformavervit, ut homines non esse videantur.» En la *Vida de San Eligio* (lib. II, cap. XV): «Nullus in Kalend. Januarii nefanda et ridiculosa, vetulas, aut Cervulos, aut jotticos faciat.» La palabra «jotticos» se puede relacionar con la española «choto». Pirminius en una obra, *Excerpta de Sacris Scripturis,* dice: «Cervulos et vehiculas (por «vetulas»), in quadragesima vel aliud tempus nolite ambulare. Viri vestis femineas, feminae vestes viriles in ipsis Kalendis, vel in alia lusa quamplurima nolite vestire.» Y en una carta de San Bonifacio, obispo de Maguncia, al papa Zacarías (finales del siglo VIII) dice: «Affirmant se vidisse annis singulis in Romana urbe, et juxta Ecclesiam S. Petri, in die vel nocte, quando Calendae Januarii intrant, paganorum consuetudine choros ducere per plateas, et acclamationes ritu gentilium, et cantationes sacrilegas celebrare, et mensas, illas die vel nocte dapibus onerare, et nullum de domo sua, vel ignem, vel ferramentum, vel aliquid comodi vicino suo praestare velle.»

[23] J. B. Thiers: *Traité des superstitions qui regardent les sacremens selon l'Ecriture Sainte...,* I, París, 1741, pág. 14. Tomado del lib. III, cap. XV. Lo mismo se repite, según Thiers, en el sermón de San Eloy, «Ad omnem plebem», y en un tratado *De rectitudine Catholicae conversationis.*

Los cánones

Los cánones de los concilios, como son reflejo de las ideas de los teólogos que adquirieron mayor importancia, no hacen sino condenar de modo seco y preciso lo que aquellos condenaron con mayor o menor lujo de recursos retóricos y oratorios.

Así, por ejemplo, el canon LXXIII, del segundo concilio de Braga, celebrado el año 572, establece lo que sigue: «Non liceat calendas observare. Non liceat iniquas observationes agere calendarum et otiis vacare gentilibus, neque lauro aut viriditate arborum cingere domos. Omnis haec observatio paganismi est» [24].

En el primer canon del concilio Autisiodorense (de Auxerre) se dice: «Non licet Kalendis Januarii Vecolo, aut Cervolo facere, vel strenas diabolicas observare» [25].

En el *Penitencial de Teodoro,* la misma costumbre aparece así definida: «Si quis in Kal. Januar. in cervulo vel vitula vadit, id est in ferarum habitus se communicant, et vestiuntur pellibus pecudum et assumunt capita bestiarum...» [26].

En el libro XIX del *Penitencial,* de Burcardo, en el capítulo sobre el arte mágica, se describe así la fiesta de las «kalendae»: «Observati Kal. Ianuarii ritu Paganorum, ut vel aliquid plus faceres propter novum annum, quam antea, vel post soleres facere. Ita dico, ut vel mensam tuam cum lapidibus vel epulis in domo tua praeparares eo tempore, aut per vicos, et plateas cantores, et choros duceres, aut circa tectum domus tuae sederes ense tuo circumsignatus, ut ibi videres, et intelligeres, quid tibi in sequenti anno futurum esset, vel in bivio sedisti super taurinam cutem, ut et ibi futura tibi intelligere, vel si panes praedicta nocte coquere fecisti tuo nomine, ut, si bene elevarentur, et spissi, et altifierent, ined prosperitatem vitae eo anno providere, ideo quia Deum creatorem tuum dereliquisti, et ad idola, et illa vana te convertisti, et apostata effectus es; duos annos per legitimas ferias poeniteas» [27].

---

[24] *Colección de cánones de la Iglesia española publicados en latín a expensas de nuestros reyes por el señor don Francisco Antonio González...,* traducida al castellano con notas e ilustraciones por don Juan Tejada y Ramiro, part. 1.ª, II, Madrid, 1850, pág. 648.

[25] *Divi Isidori Hispalensis opera...,* II, pág. 450, nota 2; Ch. Renel, *Les religions de la Gaule avant le Christianisme,* París, 1906, pág. 373.

[26] Frazer, *The Golden Bough...,* part. V, «Spirits of the Corn and of the Wild», II, Londres, 1933, pág. 323, nota 1. En el *Penitential,* de Halitgario, cap. VI, vid. Du Cange, loc. cit.

[27] Según Martín del Río, *Disquisitionum / Magicarum / libri sex, / Quibus continetur accurata curiosarum artium, & vanarum / superstitionum confutatio...,* Venecia, 1616: «Apud Vincentium Florinum», pág. 461, iiii quaest.

Volviendo a fechas más remotas y abandonando el Occidente, encontramos que en el llamado concilio «Trullanus» o «Trullo», que tuvo lugar en Constantinopla en tiempo de Justiniano II, existe un canon, el LXII, que en su texto latino dice así: «Kalendas quae dicuntur, et vota, et Brumalia quae vocantur, et qui in primo Martii mensis die fit conventum ex fidelium universitate omnino tolli volumus: sed et publicas mulierum saltationes multam noxam exitriumque afferentes; quia etiam eas, quae nomine eorum, qui falso apud Gentiles Dii nominati sunt, vel nomine virorum ac mulierum fiunt, saltationes ac mysteria more antiquo et a vita christianorum alieno, amandamus et expellimus: statuentes, ut nullus vir deinceps muliebri veste induatur, vel mulier veste viro conveniente; sed neque comicas, vel satyricas, vel tragicas personas induat: neque execrandi Bacchi nomen, uvam in torcularibus exprimentes, invocent: neque vinum in doliis effundentes, risum moveant, ignorantia vel vanitate ea, quae ab insaniae impostura procedunt exercentes. Eos ergo, qui deinceps aliquid eorum, quae scripta sunt, aggredientur, ubi ad horum cognitionem porvenerint, si sint quidem clerici, deposi jubemus; si vero laici, segregari» [28].

Aparte de estas condenaciones que tuvieron un valor general, hay algunas particulares, como la contenida en el penitencial español del *Codex Vigiliaus* o *Albeldensis* de la biblioteca de El Escorial, penitencial que, según los especialistas, está hecho a base de «excerpta» de otros anteriores, en su mayor parte y en cuyo capítulo LXIV hay un pasaje que dice, según una lección: «Qui in saltatione femineum habitum gestiunt, et monstruose se fingunt et majas et orcum et pelam et his similia exercent, I ann. penit.» [29].

Otra lección da «malas» en vez de «majas», «arcum» en vez de «orcum» y «palam» en vez de «pelam» [30]. La primera parece más explicable que la segunda. La palabra «maja» estaría sin duda relacionada con la «maya» actual castellana. «Orcum» es el demonio, el «huerco» medieval; «pelam» sería más difícil de explicar, de averi-

---

IV, sect. V. Este mismo autor de origen español dice: «Has strenas propter huiusmodi superstitionis, concil. Autisiodorense vocat diabolicas, & qui eas mittunt damnati videntur a Divus Augustinus, apud Gratian. & a Martino Papa, qui; *Non licet (ait.) iniquas observationes agere Kalendarum & ocijs vacare, neque lauro, aut viriditate arborum cingere domus. Omnis haec observatio Paganorum est.* Solebant autem pij Christiani eo die ieiunare, in detestatione gentilitias superstitionis, ut docemus a Diu. Ambros. & Concil Toletan. quarto qui vero contempto ieiunio festum diem cum paganis agebant, illis Romanorum Conci, sub Zacharia Pontif. dixit anathema», *op. cit.*, pág. 460.

[28] *Colección de cánones de la Iglesia española...*, part. 2.ª, III, Madrid, 1851, pág. 795.

[29] W. Smith, *A Dictionary of Christian Antiquities...*, II, pág. 1616, *a* (art. «Penitential Books»).

[30] R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y juglares*, pág. 29, núm. 3.

guar qué significación podía tener. Tal vez esta palabra estaría relacionada con «pellis», que en Horacio, Persio, etc., vale tanto, figuradamente, como máscara, exterior, apariencia, etc. Algunos de estos disfraces eran propios, sin duda, de las «kalendae» [31].

Análisis de todos los datos sobre esta fiesta

La relación de las prácticas que los padres de la Iglesia y los cánones registran como características de primero de año, o de las «kalendae» de enero, con las que modernamente existen en varias regiones españolas y otras europeas, bien a primeros, bien a fines, creo que es indiscutible. Los cambios del calendario pueden explicar la diferencia de fechas en que en tales o cuales puntos tienen lugar. Por otro lado la necesaria adaptación de ellas al cristianismo, dado el que éste en definitiva no pudo aniquilarlas del todo, explicará la elección de una festividad especial, como la de San Sebastián, San Blas, los Inocentes, etc., para su celebración.

Ver en el «cervulus» o «vitula» antecesores directos de la «vaquilla» actual, ver en los «jumenta» antecesores del «Zamalzain» y las «mulas», ver en los hombres disfrazados de mujer, de soldado, de animales, a los antecesores de los «guirrios», «zamarrones», «xiepas», a los de «Gathusain», «Txerrero», etc., que luego describiremos, parece perfectamente posible.

Pero las diatribas de los santos y las prohibiciones eclesiásticas no nos dicen nada sobre el origen de las mascaradas, aunque nos afirman en el concepto de que tenían un significado religioso pagano. Explicaciones como la que da San Isidoro respecto a las mujeres de las mascaradas son absolutamente inservibles. Incluso no parece haber sido su causa el culto a Jano. Acaso defender esto es como defender su relación genética con el culto a San Sebastián o San Blas.

Hay que ahondar más, no tanto en el pasado como en la propia estructura de las mascaradas, para aclarar la base de las mismas; incluso para ahondar más en el pasado con fundamento hay que extenderse más en el examen de los datos del presente, del Folklore europeo en general.

Examinando éstos se encuentra un gran número de costumbres y prácticas estrechamente ligadas con las españolas y con las que los textos históricos nos han dado a conocer, en general en toda Europa, como propias de las «kalendae» de enero.

En muchos puntos existen, en efecto, las cuadrillas de hombres

---

31 Señalaré aquí que, según E. Carré Aldao, «Prácticas y costumbres», en el tomo general de la *Geografía general del reino de Galicia,* Barcelona, s. a., pág. 728, en Redondela llaman «pelas» a unos niños vestidos de blanco que ejecutan un baile con motivo de cierta festividad.

disfrazados de animales, de soldados y de mujeres que hacen cuestación, bien en los días de alrededor del primero de año, bien en Carnaval, y siguen determinados itinerarios. Estas cuadrillas celebran asimismo ciertas funciones, entre las que sobresalen la que representa el paseo y la muerte de un animal y la de la conducción de un arado.

Estudiemos ahora los datos folklóricos. Creo que, en suma, éstos, combinados con los ya aducidos y con otros que se discutirán al final de esta parte, pueden contribuir a que veamos hasta qué punto muchas prácticas reputadas carnavalescas se deben de separar del mismo complejo del Carnaval, desde un punto de vista genético o histórico-cultural, aunque se sumen a él por razones psicológicas y sociológicas que son claras: tan claras que incluso por su claridad impiden ver las «razones históricas».

CAPITULO III

LAS MASCARADAS VASCAS: MASCARADAS SULETINAS

Bibliografía sobre estas mascaradas

Por una paradoja se abre esta parte folklórica con la descripción de una fiesta no española. Pero tal fiesta fue la que me indujo a estudiar atentamente otras de zonas próximas peninsulares, de suerte que, con los datos relativos a todas ellas, compuse varios capítulos de los que forman el meollo de mi trabajo. Las mascaradas invernales vasco-francesas del país de Soule, por su carácter complejo, son las más apropiadas para encabezar una investigación prolija, pues estudiando sus aspectos varios se llega a relacionarlas, por fuerza, con varios tipos de mascaradas observadas en otras regiones más o menos próximas. Sólo una vez las he podido presenciar, y no en su fecha clásica, sino durante unas fiestas que se celebraron en Bayonne en el mes de julio de 1934, no sé bien con qué motivo. Aunque entonces tomé unas notas y dibujos, pecaría por falta de rigor si únicamente me hubiera de valer de mis observaciones al llevar a cabo una descripción que sirva para establecer, posteriormente, semejanzas y divergencias.

Quien hizo el trabajo descriptivo más concienzudo fue el historador del teatro vasco y romanista G. Hérelle. A él recurriré en primer lugar [1]. Para cuestiones complementarias me he servido de la descripción prolija, ya antigua, del escritor romántico A. Chaho [2] y de la del musicólogo J. D. Sallaberry, al que también se deben varias

---

[1] G. Hérelle, «Les mascarades souletines», en *Revista Internacional de Estudios Vascos,* VIII, 1914-1917, aparecido en 1922, págs. 368-85; XIV, 1923, págs. 159-90.

[2] A. Chaho, *Biarritz entre les Pyrénées et l'océan. Itinéraire pittoresque. Deuxième partie,* Bayonne, A. Andreossy, s. a., págs. 84-121, caps. XXXVIII, «La Mascarade»; XXXIX, «La Barricade»; XL, «La Farandole»; XLI, «L'Ours»; XLII, «Le Zamalzaïn»; XLIII, «Bouhame-Jaouna».

observaciones sobre los aires propios de las mascaradas, a las que luego me refiero [3].

Más modernos que estos trabajos es un artículo de J. Bte. Mazéris, escrito en vascuence, artículo que no deja de tener cierto interés lingüístico, pero que contiene ideas inadmisibles por completo en lo referente al origen de las mascaradas y que no añade gran cosa a lo ya sabido [4].

Con la lectura de estos autores puede adquirirse una noción exacta del aspecto que ofrecen las mascaradas. Por vía de interpretación, todos estos autores hacen algunas consideraciones históricas, que, si en algún caso son interesantes, la mayor parte de las veces son bastante endebles. Otros horizontes pretende abrir un artículo de la folklorista inglesa miss Violet Alford, en que se discuten sus orígenes siguiendo el método etnológico comparativo [5].

Fecha y particularidades esenciales

Las mascaradas suletinas se celebran tradicionalmente en el período que va de primero de año al final de Carnaval [6].

Intervienen en ellas los hombres solteros y jóvenes; los casados y viejos quedan excluidos, y aunque hay personajes femeninos, están representados por muchachos vestidos de mujer. La primera y la última representación tienen lugar en el propio pueblo nativo. Las restantes, en pueblos y aldeas de los alrededores, a los que organizadores y participantes hayan sido invitados [7].

El día escogido para la representación se considera en el pueblo en que éste vaya a celebrarse como festivo. El número de los que componen el cortejo depende de las localidades. Según Hérelle, en el Bajo Soule las mascaradas se componen de muchos jóvenes; en oca-

---

[3] J. D. J. Sallaberry, «Les mascarades souletines», en *La Tradition au Pays Basque. Ethnographie. Folklore, Art populaire. Histoire. Hagiographie,* París, 1899, págs. 263-76, más las págs. 277-80 con transcripciones musicales.

[4] J. Bte. Mazéris, «Maskadak», en *Gure Herria,* año XIII, 1933, páginas 298-310, más las págs. 311-15 con transcripciones musicales. Lo más curioso de él es la transcripción de los nombres y algunos versos que dicen ciertos de los que intervienen en las mascaradas.

[5] V. Alford, «Ensayo sobre los orígenes de las mascaradas de Zuberoa», traducción de don Pedro Garmendia, en *Revista Internacional de Estudios Vascos,* XXII, 1931, págs. 379-96. Zuberoa y Soule son nombres que se dan a una misma parte del país vasco-francés.

[6] Hérelle, *op. cit.,* VIII, pág. 368. En la pág. 370 dice: «Les représentations se donnent pendant la période du Carnaval, c'est-à-dire depuis le jour des Rois jusqu'au mardi gras inclusivement.»

[7] *Ibíd.,* pág. 370. Antes, según Chaho, *op. cit.,* pág. 88, y Sallaberry, *op. cit.,* pág. 269, eran los propios actores los que escogían el lugar en que habían de representar.

siones llegan a ochenta. En el Alto Soule, país más pobre y selvático, el cortejo es más reducido: consta ordinariamente de veinticinco a treinta jóvenes [8]. En las mascaradas actuales de una zona y otra han desaparecido muchos personajes de los que se sabe que en las antiguas funciones jugaban un gran papel. Aquí se han de describir todos, tanto los desaparecidos como los existentes, tanto los de la llamada *mascarada roja* como los de la *negra*.

Mascarada roja

La mascarada roja se llama así porque los principales personajes que la componen llevan vestidos en los que predomina el *color rojo*.

En primer lugar, a la cabeza de ella, va el «Txerrero». Lo que caracteriza más a éste es el cinturón de cuero con ocho o diez campanillas de cobre, y el palo forrado de pequeñas tiras de papel rojo y dorado, de cuya extremidad pende una gran mata de crines de caballo. Sus trajes han sufrido varios cambios desde mediados del siglo XIX a la actualidad en lo tocante a otras prendas [9].

Antes iban en segundo lugar los corderos (= «atxuriak» o «axuriak»), representados por dos niños pequeños vestidos de blanco, y el pastor (= «artzaña»), que los tenía sujetos por una cuerda, pero ya no [10].

Otro personaje que ha desaparecido es el oso (= «artza»), un mozallón vestido de pieles de cabra u otros animales. Primitivamente debía representar al oso salvaje, después le pusieron un domador o acompañante [11].

El gato (= «Gathia») según Hérelle, «gathusain» según miss Alford, lleva una tijereta de madera o algo semejante, por lo que se le distingue. Con este instrumento molesta a la gente y atrapa todo lo que puede. Es un personaje principal, como el «Txerrero» [12].

También es importante la cantinera (= «Kantiniersa»), representada por un muchacho con traje que recuerda al de las auténticas de otra época. La cantinera ha venido a sustituir a la antigua gitana; es decir, un joven vestido de tal, que se distinguía por las obscenidades

---

[8] Hérelle, *op. cit.*, VIII, pág. 371.

[9] Sobre el antiguo traje del «Txerrero», Chaho, *op. cit.*, págs. 95-96; Sallaberry, *op. cit.*, pág. 269. Mejor que las descripciones son los dibujos y fotografías para comprender exactamente el carácter de los disfraces.

[10] Hérelle, *op. cit.*, VIII, pág. 373; Chaho, *op. cit.*, págs. 96-97; en tiempo de Sallaberry, *op. cit.*, pág. 270, ya no existían.

[11] Hérelle, *op. cit.*, VIII, págs. 373-74; Chaho, *op. cit.*, pág. 97. Tampoco existía en tiempos de Sallaberry, *op. cit.*, pág. 270.

[12] Hérelle, *op. cit.*, VIII, pág. 374; Alford, *op. cit.*, pág. 374.

«Txerrero», personaje de las mascaradas del país de Soule.

«Gathia», personaje de las mismas mascaradas.

«Kantiniersa», otro personaje de las mismas mascaradas.

«Zamalzain», otro personaje principal de las mismas.

«Cachimorro», de La Guardia (Alava), según G. Manso de Zúñiga.

Bailarín de Valcarlos (Navarra), según G. Manso de Zúñiga.

que cometía y chocarrerías que decía para divertir al público, según Hérelle [13].

Pero el personaje más importante, como se verá, es «Zamalzain», que a primera vista representa a un hombre montado a caballo, si bien es verdad que el armazón que pretende simular el cuerpo del animal no lo hace con mucha propiedad. La cabeza del caballo, de madera, es muy pequeña. El hombre lleva un gorro complicado con plumas [14]. Notemos ahora que caballero en vascuence es «zaldun-a», y el caballo, «zaldi-a». El nombre de «Zamalzain», relacionado con el de «zamari-a», debe de estar emparentado también con el de «sagmarium», empleado por Servio [15] y Flavio Vopisco [16], o «sagmarius», usado por Elio Lamprudio [17] para designar a un caballo o bestia de carga. Esto es importante de precisar, como se verá.

Detrás de «Zamalzain» van casi siempre los capadores (= «kherestuak»); se distinguen porque hablan bearnés [18]. Antes iban, además, dos jóvenes vestidos de chica, los vendedores de flores, que han desaparecido. Vienen después los de las capuchas (= «kukulluak»), que son los más numerosos: siempre más de cuatro y pares. Marchan en dos filas y manifiestan mucha agilidad y juventud. A pesar de su nombre, llevan traje parecido al de «Gathia» y en la mano un palo con bandas negras y doradas [19].

Tres o cuatro herradores (= «maretxalak» o «marexalak»), el patrón de los cuales lleva tenazas y martillo, van detrás de éstos; son los encargados de recoger los donativos [20].

El personaje siguiente es el abanderado (=«Enseñari-a»), con su pequeña bandera [21]. Los últimos actores de la mascarada roja son el señor y la señora (= «Jauna ta Anderea»), vestidos muy coquetonamente, y «Laboraria ta Etxekoanderea», es decir, el labrador y su mujer.

«Laboraria» (= el labrador) lleva en la mano una aguijada con adornos. Al señor (= «Jaun-a») deben obediencia todos los demás [22].

Detrás viene la música, separando a la mascarada roja de la negra.

---

13 HÉRELLE, *op. cit.*, VIII, págs. 374-75.
14 *Ibid.*, págs. 375-76; CHAHO, *op. cit.*, págs. 97-98; SALLABERRY, *op. cit.*, pág. 270.
15 *En el comentario de la «Eneida» al lib. I*, v. 417.
16 *Vita Aureliani*, VII, 7.
17 *Vita Heliogabali*, IV, 4.
18 HÉRELLE, *op. cit.*, VIII, págs. 376-77.
19 *Ibid.*, pág. 377.
20 *Ibid.*, págs. 377-78. Detrás de ellos iban los capadores.
21 *Ibid.*, pág. 378.
22 *Ibid.*, págs. 378-79.

Mascarada negra

En la mascarada negra puede haber, en primer lugar, un «Txerrero» negro o un «Zamalzain» negro, pero también falta a veces [23].

Los tipos característicos o más característicos de esta mascarada son:

Los gitanos con su jefe (= «bohem-jauna»; «Bohan-Joaun» de Hérelle y «Buhame-Jaun» de miss Alford). Antes había sobre todo gitanas, que decían y cometían mil indecencias [24].

Los caldereros (= «kauterak»): un maestro, un obrero y un aprendiz, que hablan francés al modo de los auverneses y van sucios y andrajosos [25].

Los afiladores (= «txorrotxak»): un patrón y un obrero. Corrientemente hablan vascuence, pero cuando les toca el turno de representar hablan francés [26]. Además existen el médico, el boticario y otros personajes cambiables.

En otra época figuraban en la comitiva un barbero, un notario, un obispo burlesco, los deshollinadores, el español y los mendigos [27]. Como vigilante de todo el cortejo queda el sargento o comisario, que no lleva disfraz, pero sí un sablecito suspendido de un cinturón de cuero [28].

El espectáculo y sus partes

El espectáculo que ofrecen la mascarada roja y negra está compuesto —según Hérelle— de cinco partes, a saber:

1) La acción guerrera.
2) La visita a los notables.
3) La danza de «branlia».
4) Las funciones («fonctions»).
5) Baile final [29].

---

23 Hérelle, *op. cit.*, VIII, pág. 380.
24 *Ibid.*, págs. 380-82; Alford, *op. cit.*, pág. 375; Chaho, *op. cit.*, pagina 101.
25 *Ibid.*, VIII, pág. 382.
26 *Ibid.*, pág. 383.
27 *Ibid.*, págs. 383-84; Chaho, *op. cit.*, págs. 103-05.
28 *Ibid.*, VIII, págs. 384-85.
29 *Ibid.*, XIV, pág. 159.

La primera parte es, en suma, una parodia de lucha entre el cortejo y los vecinos del pueblo a donde va éste a celebrar las representaciones. En el camino ya encuentra obstáculos: las llamadas, en general, barricadas, que pueden consistir en carros, en sogas que lo atraviesan, o si no, simplemente en hombres con jarras de agua puestos al acecho.

Las barricadas materiales propiamente dichas las encuentran a lo último, defendidas por algunos jóvenes que, en tiempo de Chaho, aparecían armados con horcas, con la cara tiznada, con unas faldas absurdas sobre los pantalones y dando gritos femeniles. Cuando los del cortejo se acercan a unos cien metros de ellas, se colocan en el orden tradicionalmente estatuido [30].

Los rojos avanzan danzando en armonía; los negros, agitándose y gritando. Se simulan dos ataques sucesivos, después de los cuales el cortejo se para. Los jóvenes que defienden la barricada, en ese lapso de tiempo, bailan a su vez [31]. Después de esto hay una serie de danzas individuales; sucesivamente, van bailando el «Txerrero», «Gathusain», «Kantiniersa», «Zamalzain», «Enseñaria», «Jauna», «Anderea», «Laboraria» y «Etxekoanderea» [32].

A continuación bailan una especie de «quadrille»: «Txerrero» cara a cara con «Gathusain», y «Kantiniersa» cara a cara con «Zamalzain», primero; «Jauna» y «Anderea» cara a cara, y «Laboraria» cara a cara de «Etxekoanderea», después.

El final de estos bailes es el asalto y toma de la barricada. Los vencidos ofrecen de beber, amistosamente, a los vencedores, y después se incorporan al cortejo, con el que llegan a la barricada que sigue, ante la que hay que hacer lo mismo con exactitud, así como en todas las que haya.

Una vez franqueadas tiene lugar la danza de los «kukullerok». Es parecida a cierto número de la «makil-danza» o paloteado [33]. Luego el cortejo entero baila en la plaza pública del pueblo; los rojos siempre con orden, los negros con desorden y confusión [34].

---

[30] Hérelle, *op. cit.*, XIV, págs. 160-61; Chaho, *op. cit.*, págs. 94-95.
[31] *Ibid.*, XIV, pág. 161.
[32] *Ibid.*, págs. 161-62. En esta última página dice: «Lorsque des jeunes gens se sont "montés", ils dansent, eux aussi, de l'autre côté de la barricade, les mêmes danses que les Rouges... Pour les quadrilles, les défenseurs les dansent entre eux de la même manière que les assiégeants.»
[33] *Ibid.*, págs. 162-63.
[34] *Ibid.*, págs. 163-64.

La visita a los notables

Con esto termina el primer cuadro o parte. A continuación viene la visita a los notables, que únicamente ofrece este rasgo de carácter:

«Mientras que las mascaradas, guiadas siempre por los jóvenes que se han agregado o por el abanderado, van hacia otra casa, tiene lugar un episodio característico en los alrededores. De repente, 'Zamalzain' huye y los castradores y gitanos se lanzan en su persecución, como se hace cuando un animal se escapa del rebaño, vociferando, alzando los brazos y blandiendo los palos. ¿No es evidente que en este momento el 'Zamalzain' representa el caballo y no un caballero o jinete?» [35].

La danza de «branlia»

De mayor complicación es la parte que viene después.

Al hacer un resumen de sus fases, señalaré con mayor insistencia las que pudieran tener una significación problemática.

Abre esta parte y le sirve como de introducción una danza en la que intervienen los rojos, a excepción de «Jauna» y «Anderea», y los jóvenes del pueblo que saben.

Bailan formando un círculo, sin contacto entre sí, círculo abierto a un lado por un espacio mayor; en medio está «Zamalzain» [36].

Luego todos los rojos bailan la «bralia» o «branlia» (del francés «branle»), a la que invitan, siguiendo la misma norma siempre, a las hijas jóvenes de los personajes del pueblo [37]. Cuando éstas han aceptado el tomar parte, se forma una cadena circular, en la que por los dos extremos alternan los rojos y las muchachas, constituyendo la parte central los jóvenes del pueblo, sin alternancia de chicas. A un extremo de la cadena va «Jauna» y al otro «Laboraria»; es decir, uno en la cabeza y otro en la cola. En un espacio que queda entre los dos extremos de la cadena circular se colocan los músicos [38].

Primero se baila una «quadrille» en honor de «Jauna», en la que sólo intervienen «Txerrero», cara a cara de «Gathusain», y «Zamal-

---

[35] Hérelle, *op. cit.*, XIV, pág. 165. En las págs. 164-65 puede verse la exposición de las costumbres que implica esta visita a las gentes más importantes del pueblo.

[36] *Ibíd.*, pág. 166.

[37] *Ibíd.*, pág. 167.

[38] *Ibíd.*, págs. 167-68.

zain», cara a cara de «Kantiniersa». Mientras dura en la cadena no hay mucho orden [39].

Una vez concluida la «quadrille», «Enseñaria» indica a los cuatro mencionados personajes que tienen que salir del círculo con él. La salida ofrece la dificultad siguiente: se ha de efectuar por el espacio que queda entre «Jauna» y su invitada o pareja, que, por otra parte, lo interceptan con un pañuelo. El aprendiz de calderero, colocado a cuatro patas delante del espacio, servirá de escaño para verificar el paso o salto del pañuelo que se llama «Branli jaustia».

«Enseñaria» es el primero que intenta pasarlo. Se aproxima y retrocede dos veces. A la tercera vez que se aproxima, salta con resolución, y sucesivamente hacen lo mismo «Txerrero», «Gathusain», «Kantiniersa» y «Zamalzain», que durante el paso de «Enseñaria» ha continuado bailando en el centro del círculo [40].

A «Branli-jaustia» sucede la danza o baile del caracol: «Kakoillatoia» o «karakoiltzia». En esta danza lleva la voz cantante el «Enseñaria», pues él es el que dirige las complicadas evoluciones, que han hecho pensar en las espirales de un caracol al darle nombre a ella. «Enseñaria» baila primero un rato ante «Jauna», y después se pone al frente de la cadena [41].

Cuando después de varias marchas y contramarchas la cadena adopta la posición inicial, «Jauna» y su invitada alzan el pañuelo formando un arco, debajo del cual, con «Enseñaria» y «Labraria» al frente, deben pasar todos.

El baile de «branlia» se repite de nuevo completo; esta segunda vez en honor de «Laboraria». Pero se abrevia o modifica «según la impericia o la fantasía del que dirije» [42].

Termina, definitivamente, de esta suerte: Después del paso bajo el pañuelo, la invitada de «Jauna» se retira, quedando un espacio entre éste y su verdadera primitiva y «masculina» compañera «Anderea». «Enseñaria» aprovecha la ocasión para llevarse a «Anderea» bailando por fuera de la cadena, que permanece inmóvil. «Jauna» le persigue, pero bailando por dentro de ella. Se encuentran, por fin, en el espacio que han dejado. «Jauna» coge a «Anderea» por la mano. Tras una nueva evolución, quedan los tres en la posición inicial [43].

---

39 HÉRELLE, *op. cit.*, XIV, pág. 168.

40 *Ibíd.*, págs. 168-69. En esta última página dice: «Durant ces danses, un même incident comique se reproduit trois ou quatre fois. L'apprenti chaudronnier se relève doucement et s'enfuit à l'intérieur de la chaîne; mais son maître le poursuit et le ramène à coups de fouet.»

41 *Ibíd.*, pág. 169.

42 *Ibíd.*, págs. 170-71.

43 *Ibíd.*, pág. 172.

Mas de todas las partes la que sigue es la más importante. En ella el baile es sustituido por la mímica. De ahí que se le haya llamado parte de las funciones: «fonctions»; δρώμενα hubieran llamado los griegos a las pequeñas escenas que la constituyen. La primera era antes, según Chaho y Hérelle, la del oso, los corderos y el pastor, personajes desaparecidos. Se simulaba una lucha entre el pastor y el oso, mientras los corderos, o estaban asustados, o pretendían huir.

El oso se batía en retirada; mas cuando el pastor parecía haber conseguido la victoria, el oso volvía silenciosamente y se apoderaba de uno de los corderos, retirándose a la montaña, representado por el tejado de una casa vecina, en el que aparecía a los pocos momentos con su presa, habiéndose sustituido al niño que representaba al cordero por un muñeco.

El pastor le perseguía, luchaba con él, y en la lucha, el cordero se caía a la calle. El oso, según algunos, se subía a un árbol y de allí caía, muerto por los cazadores gitanos [44].

Desaparecida dicha función, actualmente se inician éstas con la danza del vaso (= «gobalet» o «gobalet dantza»), en la que «Zamalzain» juega el papel principal. Se coloca un vaso lleno de vino en el suelo. «Txerrero», «Gathusain» y «Kantiniersa» bailan alrededor, y luego se retiran para dejarle solo a «Zamalzain». Es imposible describir el baile de éste alrededor del vaso, dada la ligereza con que lo ejecuta. El mérito final consiste en que se ponga con un pie tan sólo encima del vaso, sin derramar el vino, pues de derramarlo perdería toda su reputación. Así tiene que formar como una cruz. Después baja y sigue bailando [45].

La «gobalet-dantza» existe también en el pueblo fronterizo vasconavarro de Valcarlos. En un folletón de don José María de Huarte, hablando, al parecer, de dicho pueblo, se dice: «Si buscáis danzas, la comparsa de 'volantes' os brindará las suyas de saber suletino; les veréis hacer filigranas con los pies sobre vasos de vino, y en los descansos os mostrarán con orgullo las camisas adornadas por las jóvenes de los caseríos y también las cofias cuya arbitraria confección no deja de ser interesante» [46].

En un opúsculo, el padre José A. de Donostia cita también como

---

[44] HÉRELLE, XIV, pág. 173; CHAHO, *op. cit.*, págs. 109-11.

[45] HÉRELLE, *op. cit.*, XIV, pág. 174.

[46] J. M. DE HUARTE, «Paisajes y costumbres de Navarra», en *Diario de Navarra*, domingo 23 de febrero de 1930, pág. 3.

propia de Navarra la llamada «Almute dantza», porque se bailaba sobre un almud [47].

La segunda función (antes la tercera) es la de los herradores, en la que además de éstos toman parte «Txerrero», «Gathusain», «Kantiniersa» y «Zamalzain» especialmente, más los gitanos con su jefe. Los herradores, con el patrón a la cabeza, avanzan, cogen al «Txerrero» y lo herran, después de algunas fugas de éste. «Zamalzain» no se deja herrar más que cuando vienen los gitanos a ayudar a los herradores, y para eso, a la fuerza. De ahí que le pongan la herradura mal y cojee, de manera que se ven obligados a herrarle de nuevo [48].

Luego viene la notable función de los castradores. Después de muchas peripecias accidentales, éstos cogen a «Zamalzain» y lo capan. El que hace la operación arroja al aire dos corchos que simulan ser los órganos genitales. «Zamalzain», por ella, finge quedar debilitado, pero poco a poco recupera después sus fuerzas y baila, saltando más que nunca, pegando enormes cabriolas. Con ocasión de la captura de «Zamalzain», los capadores utilizan una trampa, que consiste en un lazo corredizo. «Gathusain» estropea la trampa varias veces antes que cojan a su compañero [49].

La función de los afiladores es la siguiente: en ella intervienen «Enseñaria», que les conduce, y «Gathusain», que les sigue y que desempeña un papel muy grande. Después de varios bailes, «Jauna» da su espada a los afiladores, que discuten sobre cómo hay que afilarla. Luego la afilan y el oficial la lleva a «Jauna», que encuentra el trabajo mal hecho. Por esta razón el oficial se la trae otra vez y la afilan de nuevo, siendo del gusto de «Jauna» el segundo afilado, por el que paga cien «sous». Pero «Gathusian» se apodera de la espada y huye danzando; los afiladores le persiguen, recuperan la espada y luego se sientan en el suelo y comen. En esta función intervenían antes el barbero, el médico y el boticario [50].

La función de los gitanos la ejecutan éstos solos. Se reduce a un monólogo del jefe, en el que cuenta sus andanzas, la historia de un banquete que tuvieron, etc. Antiguamente los gitanos solían jugar a la «teilla» (= teja), disputaban por esto y luchaban; uno de ellos moría y el médico lo resucitaba [51].

La función de los caldederos, que suele ser corrientemente la última (pues las de los mendigos, el «Txerrero» y el «Zamalzain» ne-

---

[47] J. A. DE DONOSTIA, *Notas breves acerca del txistu y de las danzas vascas*, Bilbao, 1933, pág. 8.

[48] HÉRELLE, *op. cit.*, xiv, págs. 174-75. En esta última página dice: «Les cent sous donnés pour le prix de la ferrure, après avoir passé de main en main, sont remis honnêtement aux Maréchaux.»

[49] *Ibid.*, págs. 175-76.

[50] *Ibid.*, págs. 176-77.

[51] *Ibid.*, págs. 177-78.

gro no se celebran), consta de las consabidas danzas y de un episodio burlesco primero, en el que interviene «Gathusain».

Pero la parte principal viene cuando «Jauna» da para arreglar a los caldereros un viejo caldero. El patrón se lo entrega al aprendiz para que lo componga, pero éste se le insolenta, y en vista de ello se lo da al obrero, que también sale con impertinencias; pero luego ambos se arrepienten y lo arreglan. Devuelven el caldero al dueño, que se muestra descontento, pues encuentra agujeros por los que puede ver el sol, y se encargan los caldereros de subsanar los defectos, pero no lo cumplen. Para que «Jauna» no vea la segunda vez los agujeros, presentan el caldero tapándolo por debajo, de modo que no pasa luz, con un sombrero. «Jauna» paga, pero el aprendiz coge el dinero al aire y huye. El maestro le alcanza y pega tan fuerte que queda descalabrado y moribundo. Cuando hay un médico, el patrón y el obrero le traen asustados para que cure al aprendiz. Si no lo hay, ellos mismos lo auscultan y comprueban que está vivo. Poco después el aprendiz se encuentra sano y salvo [52].

Con esto terminan las funciones y las mascaradas con un baile de escaso interés, que acaba, en ocasiones, en vulgar baile de aldea.

La representación ha durado desde las siete de la mañana o las ocho hasta las tres de la tarde aproximadamente.

Detalles sobre las condiciones económicas en que se realiza al salir del pueblo nativo y sobre el baile general arriba citado pueden verse en el estudio de Hérelle, al que siempre nos hemos referido [53].

---

52 HÉRELLE, *op. cit.*, xiv, págs. 178-79.
53 *Ibíd.*, págs. 179-83.

CAPITULO IV

LAS MASCARADAS SULETINAS
(Continuación)

Hipótesis sobre el origen de las mascaradas suletinas

En punto a hipótesis sobre el origen o el motivo por el que se llevan a cabo las mascaradas suletinas, descritas en el capítulo anterior, las más ambiciosas son las de miss Alford. Sin embargo, la folklorista inglesa tuvo precursores que señalaron el camino que ésta debía seguir, pero que no insistieron, y otros autores dieron las suyas, que deben ser también consideradas.

En el siglo XIX, las conjeturas que se hicieron para interpretar las mascaradas son muy superficiales. Así, por ejemplo, Bordachar, un sacerdote vasco-francés, pensaba que las mascaradas habían sido llevadas al país de Soule por el conde de Tresville y sus mosqueteros en el siglo XVII, queriendo que en el campo hubieran diversiones parecidas a las de la ciudad [1].

El que nos da cuenta de tal parecer, el erudito Francisque Michel, lo rechaza. Para él las mascaradas son más antiguas y, en suma, acepta la interpretación, muy corriente entonces y ahora, de los que afirman que en ellas se refleja la sociedad vasca medieval. «Jauna» y «Anderea» son los señores feudales. Los «kukulleruak» son los gentiles-hombres. El «Txerrero» es el correo. «Zamalzain», el caballero. «Laboraria» y su mujer, «le tiers état». Se explica que todos estos personajes honorables vayan unidos en la mascarada roja. La mascarada negra —por el contrario— la componen los siervos y la gente de poco prestigio social [2]. Mazéris se hace eco de esta interpretación y también Wilhelm Ziesemer [3].

---

[1] Francisque Michel, *Le Pays Basque, sa population, sa langue, ses moeurs, sa littérature et sa musique*, París, 1857, pág. 64, cap. iv.

[2] *Ibid.*, págs. 62-64.

[3] W. Ziesemer, *Das Land der Basken. Skizzen aus der Heimat der ältesten Europäer*, Berlín, 1934, págs. 87-88, cap. VIII, donde dice: «Die Hand-

Poco diferente es la teoría de Chaho. Rechazando, por ejemplo, el que en el país vasco haya habido feudalismo, sostiene que «Jauna» es, no el señor feudal, sino el hombre de calidad; «Zamalzain» representa «la chevalerie navarraise»; los «kukullerok», «le second ordre souletin», etc. [4].

Para Hérelle, la mascarada roja, con sus bestias y gentes, simboliza a los indígenas, a los buenos suletinos; en cambio, la negra representa a los de fuera, a la gente de poco fiar y a los que en vascuence se llaman «etorkiñak»: advenedizos. Partiendo de esto, da una explicación sociológica a los diversos aspectos del espectáculo. Los naturales del país trabajan, organizan y arreglan. Los de fuera se aprovechan y enredan [5]. Esta teoría puede basarse en una realidad sociológica actual. Los vascongados tienen por lo común muy mala idea de los de fuera. Pero esta realidad es insuficiente, no puede servir como base única para una interpretación amplia.

Hemos dado cuenta, pues, hasta ahora de dos interpretaciones muy parecidas histórico-locales (las de Michel y Chaho) y una sociológica (la de Hérelle). Cualquiera que haya estudiado algo de Folklore verá las lagunas que dejan las tres.

Un escritor modesto y prudente, Sallaberry, confesaba que para él la interpretación de las mascaradas era un misterio [6]. Veía, sin duda, lo unilaterales que eran los argumentos de Michel y Chaho, y no poseía datos para construir una teoría que le satisficiera más. En consecuencia, siguió otro camino. Observando el carácter de las melodías que se tocan en cada una de las partes de las mascaradas, concluyó que las de corte más arcaico son: 1) la danza del cortejo en marcha; 2) la melodía del cortejo parado; 3) la danza de «Zamalzain» o «gobalet dantza»: 4) la danza de la función de los gitanos. Las demás le parecían de poca originalidad [7]. De esto quiso sacar Hérelle la consecuencia histórica, creo que inadmisible, de que los personajes más antiguos son los que bailan al son de los aires más antiguos, y los más modernos los que bailan al son de los aires más modernos [8].

La música, en éste como en otros muchos casos, no puede servir para formar criterios, y menos cuando las consecuencias del musicó-

---

lung (de las mascaradas) spielt am Hofe irgendeines Mittelalterlichen Feudalherrn...»

[4] CHAHO, *op. cit.*, págs. 98-99. En la obra del mismo *Voyage en Navarre pendant l'insurrection des basques (1830-1835)*, 2me édition, Bayonne, 1865, págs. 331-33, hay una descripción sumaria de las mascaradas, sin interpretación.

[5] HÉRELLE, *op. cit.*, XIV, págs. 183-87.

[6] SALLABERRY, *op. cit.*, pág. 274.

[7] *Ibid.*, págs. 275-276.

[8] HÉRELLE, *op. cit.*, xiv, pág. 190. Antes MICHEL, para rebatir a Bordachar, había empleado argumentos musicales: *op. cit.*, pág. 64.

logo, en otro orden de cosas, no se ven apoyadas. Sallaberry, en los límites de su especialidad, tenía perfecto derecho a hacer su clasificación melódica. Hérelle, al salirse de aquéllos, no.

Estas son las posturas de los eruditos y escritores locales franceses ya antiguos de que tengo noticia. De otras tierras habían de venir personas que señalaran nuevos derroteros. A comienzos de este siglo, el reverendo Wentworth Webster vio de modo preciso y claro la semejanza de las mascaradas vascas con otras de diferentes pueblos de Europa: con las griegas, de que hablaré luego en especial. Esto se desprende del siguiente texto de don Carmelo de Echegaray: «Mi difunto amigo Wentworth Webster, que tan atinadamente escribió sobre muchas cosas de nuestra tierra, y que en los últimos años de su vida me favoreció con cartas llenas de indicaciones y datos valiosos, en una de ellas afirmaba la existencia de danzas vascas que podían ostentar tanta antigüedad como las de la más remota fecha que se conservan en el mundo, y hasta relacionaba algunas de estas danzas con las que sirvieron de precedente al teatro griego, y en cierto sentido le anunciaron y prepararon» [9].

Pero, según lo que yo sé, el vascófilo inglés no insistió sobre esta semejanza.

El que luego intentó dar una explicación de carácter «etnográfico comparativo» de las mascaradas fue el egiptólogo francés A. Moret, en un artículo sobre los reyes del Carnaval. Pero es una explicación, o mejor dicho comentario, demasiado vago y general. He aquí sus palabras:

«El cortejo de 'Zamalzain', venido del país de Soule, ejecutaba una prestigiosa gavota y una danza alrededor de un vaso. Todos aquellos danzantes eran campesinos y artesanos no profesionales, pero ninguno de los que yo interrogué, en esta comparsa ágil que daba vueltas en torno al 'Zamalzain', dudaba de que ejecutaba ritos milenarios. Resucitaban, en verdad, los fragmentos de un drama que ha herido demasiado la imaginación de nuestros antepasados para no haber dejado hoy en estas costumbres, ritmos y danzas, huellas emocionantes. He aquí que el dios tocado con su alta mitra adelantaba en ágil coreografía a sus cortesanos, los sacrificadores; a través de sus gestos podían evocarse las peripecias del conflicto, los ensayos de persuasión y de resistencia, la lucha del rey, el vano triunfo en agilidad y presteza, la expulsión del círculo, el forzado renunciamiento y el breve dolor de los funerales. Después, los saltos de una gran altura repetían los mágicos gestos con los que los hechiceros de antaño se esforzaban para activar el crecimiento del trigo sembrado últimamente... Los sacrifi-

[9] C. DE ECHEGARAY, «Orígenes de nuestra música popular y sus relaciones con la métrica», en *Revista Internacional de Estudios Vascos*, X, 1919, pág. 23.

cadores se habían convertido por la confusión de recuerdos en colorados demonios, y la danza ritual en torno al rey, al dios, al espíritu del trigo, se descomponía ahora en una persecución de demonios, en medio de la excitación de las 'folias' y la aparición de las 'basanderiak', estas hadas vascas en que sobreviven los seres sobrenaturales y salvajes a quienes el hombre ha temido siempre... Y el frenesí de estos danzantes, su emulación en saltar lo más alto posible, la alegría de esta multitud, agitándose con su ligero calzado, jóvenes y viejos, sobre la plaza pública, me hacía recordar el delirio de los pueblos agrícolas, cuando con el pie y los gestos excitaban el impulso de las jóvenes frondas» [10].

Esto resulta incomprensible para el que no esté bien enterado de las teorías e investigaciones de Frazer. Para Moret, «Zamalzain» es como el «rey representante del espíritu de la vegetación y sus acompañantes los sacerdotes». Por otra parte, en este texto hay alguna inexactitud descriptiva cuya corrección puede hacer el lector conforme a los datos de arriba.

Ahora bien: son tantas las vicisitudes de los personajes de las mascaradas en sus diversas fases, que en primer término la opinión de Moret queda un poco en el aire y como fundada unilateralmente.

Miss Alford, partiendo del mismo criterio etnográfico que el egiptólogo francés, pretendió dar un avance mayor al problema de la interpretación de las mascaradas. En su estudio parte de la idea de que las mascaradas tenían una significación mágico-social en un principio, para luego ahondar en cada una de sus fases.

Pero es precisamente en el examen particular donde encuentro que puede llegarse a conclusiones más concretas, siguiendo otro camino que el seguido por ella. El entredicho en que está el método comparativo frazeriano, la falta de criterios históricos ceñidos que se observa en algunos de los que lo usan y la preocupación por el aspecto sociológico estricto de la mascarada, me inducen a tomar la pluma a mi vez.

Mi propósito es el de fijar relaciones y conexiones dentro del marco pirenaico en primer término; el español, en segundo, y el europeo en general, por último.

Primer análisis de las mascaradas

Una vez descritas las mascaradas suletinas, es posible, sin aducir más datos, el determinar el carácter de algunos de sus elementos por

---

[10] A. Moret, «Rois de Carnaval», en *Mystères égyptiens*, París, 1913, págs. 248-250. El pensamiento de Moret comienza a desarrollarse en la pág. 247.

un procedimiento solo discursivo, y buscar nuevos criterios para la investigación futura.

Y así, encontramos lo que sigue:

I. En primer lugar, las mascaradas se celebran entre determinadas fechas del año, a diferencia de otros bailes y representaciones, cuya época no se fija; de lo que podemos obtener un criterio *temporal*.

II. Por lo que toca a los personajes, podemos señalar que la división entre los rojos y negros, aunque no obedezca sólo al pensamiento de Hérelle, existe. En la mascarada roja van, con preferencia, los buenos, los nobles, los honrados; en la negra, los malos, los miserables, los de fuera. En una, todo es orden y armonía en general; en otra, todo desorden y confusión. De esto podría sacarse un criterio que, en bloque, sería *moral* y *social*.

III. Aparte de las mascaradas roja y negra, intervienen en la acción otros personajes: los defensores de las barricadas, a los que no se ha concedido importancia y que, indudablemente, la tienen. Estos arrojan objetos, gritan, luchan y luego se unen al cortejo.

IV. Dentro de la mascarada roja, es lícito señalar el carácter animal de «Txerrero», que es herrado; de «Zamalzain», cuya huida, herraje y castración, son bien significativos, y de «Gathusain» o «Gathia», íntimamente unidos a ellos.

V. De los «kukulleros», semejantes a «Gathusain», y que forman como el cortejo de éste, no se puede precisar gran cosa a simple vista. «Kukullu-a», en vascuence, es la cresta; palabra es que viene del latín. «Cucullu», «cucullio», y en San Isidoro y San Jerónimo antes, «cuculla» significan capucha o capuchón. El nombre que llevan de encrestados o encapuchados se debe a su antiguo tocado, semejante al del «Zamalzain» de ahora. De todos modos, se puede creer que no representan seres humanos.

VI. Del vestido y arreo de los personajes citados de la mascarada roja hay que señalar las campanillas, plumeros, pantógrafo y bastones.

VII. Aparte de ellos vemos personajes realistas —al parecer—, como médicos, caldereros, gitanos, etc., y hombres jóvenes vestidos de mujer, antes curas, y uno que hace de militar. También hay animales de carácter indiscutible.

VIII. Por lo que toca a la acción de las mascaradas, se puede apreciar en ellas un motivo fundamental: la lucha entre las diversas partes y personajes que las componen, llevada a diferentes esferas.

IX. Esta lucha obedece siempre como a un mismo mecanismo. Se observa en ella un forcejeo entre dos o más elementos, y cuando uno de ellos parece que va a vencer, el otro reacciona, y es el que, en definitiva, vence.

X. En tal lucha hay que señalar también como elemento curio-

so la huida momentánea (cuales son las de «Zamalzain» y el aprendiz de calderero), y como final, la muerte y resurrección de uno de los que luchan, o la pérdida de energía y la recuperación de ésta.

XI. En las funciones en que no hay lucha declarada, el forcejeo a que me he referido se observa en otro orden de cosas. Por ejemplo, en el arreglo de la espada y en el de la caldera.

XII. Hay que señalar también la estructura de algunos bailes de los que componen la mascarada, como el baile del caracol, el del vaso y otros que parece deben de tener una significación velada. Ya tendremos ocasión de demostrar que particularmente muchas de las prácticas invernales y primaverales coreográficas se repiten en pleno verano de una manera muy significativa.

Por de pronto, los capítulos siguientes van a girar en torno a las once observaciones primeras, que precisan convenientemente la naturaleza de las mascaradas.

CAPITULO V

SOBRE ALGUNAS MASCARADAS Y CREENCIAS VASCAS

El Carnaval vascongado en general

Las mascaradas descritas en los capítulos anteriores son privativas del país de Soule. En el resto del país vasco-francés, tanto como en el español, no las hay iguales. Pero existen otras cuya semejanza parcial con ellas es manifiesta, y por otra parte, algunos de los datos folklóricos igualmente vascos nos aclaran, por lo menos en detalles, algo de su significado.

Por ejemplo, si el lector no se explicara el motivo por el que los caldereros aparecen en la mascarada negra, es decir, en la de gente de poco fiar, quedaría muy satisfecho sabiendo que estos pobres artesanos, que vienen de fuera, son considerados en casi todo el país como hechiceros, autores de maleficios y gentes de mal vivir. He aquí un texto curioso de don Pablo de Gorosabel sobre esta opinión: «La venida de los caldereros y estañadores franceses es, en la opinión vulgar (de los guipuzcoanos), un anuncio seguro de próximas lluvias abundantes. Según algunos de estos preocupados, los tales caldereros suelen estar acechando en los montes el momento en que las nubes van a descargar las aguas para entrar en las poblaciones a ejercer su oficio. Pero la superstición, o mejor la aberración, del entendimiento de otros sube a tal punto, que están persuadidos de que estos dichos extranjeros tienen la virtud de atraer a su voluntad las aguas sobre el país a donde vienen a trabajar» [1].

El mal concepto en que son tenidos puede obedecer a que hay muchos gitanos con este oficio, a una antigua prevención contra los herreros que se encuentra en varios pueblos [2].

Pero vamos a estudiar otras cosas. A partir del día de la víspera

---

[1] P. de Gorosabel, *Noticias de las cosas memorables de Guipúzcoa...*, I, Tolosa, 1899, pág. 363.

[2] R. Thurnwald, *L'économie primitive*, París, 1937, pág. 124.

«Kotilun gorria» del Labourd

de Reyes o de primeros de año o Navidad se celebran en tierra vascongada mascaradas de diversas suertes, que concluyen en Cuaresma. Hay que dejar por estudiar algunas de Navidad de índole muy diversa y recordar ligeramente otras muy sencillas, como las de que se da cuenta a continuación.

La víspera de Reyes, los mozos de Oiz, Donamaria, Ituren y otros pueblos próximos a Santesteban (Navarra), se echan al anochecer al campo, llevando grandes cencerros colgados de la cintura o en las manos, con pieles de oveja a la espalda. De esta suerte, van de una barriada a otra dando gritos y cometiendo fechorías. Los niños, ataviados de la misma suerte, hacen cuestación.

Esta costumbre, muy extendida por todo el norte de España, adquiere en algunas regiones un aspecto especial. Por ejemplo, en Berbinzana, en la parte de Navarra, donde no se habla vascuence, salen los mozos que en el año entran en quintas y hacen en medio del campo una gran hoguera [3].

Pero corrientemente se estima en muchos sitios, como en el extremo nordeste de Guipúzcoa, en Oyarzun, que el día de la Candelaria, el 2 de febrero, comienza el período de los Carnavales, en el que es lícito disfrazarse, período al que llaman de «Iyotiak» [4]. En tal pueblo el disfraz propio de los mozos «consiste ordinariamente en una máscara que por regla general es un trapo o un trozo de cuero velludo de oveja con dos orificios para los ojos, y todo dispuesto de tal forma que figure un morro de animal; al cuerpo ciñen un traje hecho de saco o unas sayas de mujer, y a veces se ponen una sobrecama que les cae desde la cabeza por la espalda casi al suelo. Llevan en la mano ordinariamente un bastón más o menos grotesco o una piel de animal (gato, conejo, etc.), o bien las «sorguin-goaiziak» (= tijeras de bruja), que son iguales a las que usa «Gathusain». «Con estas tijeras —concluye el señor Lecuona— persiguen los enmascarados, a quienes llaman 'mozorruak' o 'mozorros', a los chicos, que van cantando tras ellos una canción» [5].

Por lo expuesto tenemos derecho a subrayar el carácter en cierto modo hechiceril que le daba la mayoría de la gente en aquel pueblo al artefacto que llevan los enmascarados para espantar. Este carácter se ve también en el Labourd.

Los disfraces que usan los suletinos no son, como puede apreciarse, de aspecto muy antiguo en su mayoría. Más lo son, sin duda alguna, los que llevan determinados bailarines labortanos precisamente durante los días del Carnaval.

Entonces se organiza lo que allí se llama «marcha de las casca-

---

[3] Oído en 1938 a Josefina Velloso, de aquel pueblo.

[4] M. LECUONA, «Fiestas populares. Oyarzun», en *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore,* II, Vitoria, 1922, pág. 25.

[5] LECUONA, *op. cit.,* págs. 26-27.

rotas» (= «kazkarotak martxa»). «Cascarot» en francés, «kaskarota» en vascuence, son palabras que sirven para designar a ciertos habitantes, especialmente mujeres, de Ciboure o Zubiburu, pueblo situado junto a Saint Jean de Luz, de los que se dice que son mezcla de gitanos y de la casta despreciada de los «agotes», «cagots» o «agotak», casta que se encontraba por la zona del Pirineo durante la Edad Media y de la que queda un núcleo en el barrio del pueblo de Arizcun (valle de Baztán) llamado Bozate [6]. Las «kazkarotak» se distinguen por su desvergüenza y libertad de costumbres. Han heredado de sus antepasados gitanos algunas danzas lascivas de un gusto opuesto al vasco característico [7].

Pero lo que en el Labourd se llama «kazkarotak martxa» nada tiene que ver con éstas. El nombre de «kazkarot» parece relacionarse con «kaskariñ» y con el castellano cascos para expresar las extremidades inferiores. «Kazkarotak martxa» es denominación paralela —como veremos— a la catalana de «ball de gitanes»; los que la componen son danzantes vestidos abigarradamente y con piezas femeniles en parte, que forman comparsas curiosísimas, relacionables con la estudiada en los capítulos anteriores, pero que bailan tan sólo el paloteado o «makil-dantza». Al frente de los «makildantzaris» suelen ir en Ustaritz, por ejemplo, dos o cuatro hombres a los que llaman «marikak» o «kotilun gorriak» (= faldas rojas). Llevan en la mano un gran plumero. Mi dibujo está copiado de una litografía en colores, que es la número trece de una serie de ellas debida al excelente dibujante y folklorista don Gonzalo Manso de Zúñiga, quien ha tenido la amabilidad de comunicarme, además, que la labor del bailarín así disfrazado es la de «hacer de trasgo o demonio asustando y azotando a la gente. Su papel es análogo al del 'cachimorro' de Laguardia (Alava)» [8].

Antes, al lado de los «marikak» —como ocurre en las mascaradas suletinas— iban también un señor, «jauna», y una señora, «andria», vestidos con elegancia, según el gusto popular, y otros hombres con

---

[6] Francisque Michel, *Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne*, Sèvres, 1846. V. de Rochas, *Les parias de France et d'Espagne*, París, 1876.

[7] No creo, sin embargo, que tengan fundamento las ideas que defiende miss Violet Alford sobre el origen morisco de ellas, resumidas en el libro de Rodney Gallop, *A book of the Basques*, Londres, 1930, págs. 189-190.

[8] El «cachimorro» es un bailarín que aparece el día de San Juan en la vieja población alavesa; por su indumentaria, parece un antiguo bufón; danza, salta y grita como un loco, golpeando a todo el que pilla, con una piel de gato rellena de paja; detrás de él suelen ir varios niños vestidos de rojo y blanco. (Datos proporcionados por el mismo señor Manso de Zúñiga. En su colección de litografías, los danzantes de Laguardia van representados en los números 1 y 2. En la que representa al «cachimorro», éste aparece con una bochincha, pero su autor me dice que, en realidad, debía llevar la piel de gato citada.)

uniformes rojos, «besta gorriak», uno como macero, otro como tambor mayor, un abanderado, etc. El público se solía meter con el muchacho disfrazado de dama, y el señor fingía gran cólera, amenazando y golpeando con un bastón a los atrevidos. Los «kotilun gorriak» o «marikak» restablecían el orden. En la Basse-Navarre, en el mismo período de Carnaval, salen las que se llaman cabalgatas, «cavalcades», que son también comparsas de danzantes en las que aparecen asimismo las «kazkarotak», siendo, sin embargo, personajes más curiosos en ellas las llamadas «basa-andereak»: señoras del bosque (del bosque: «basoa»), figuradas por hombres ridículamente ataviados que bailan un baile de saltos de gran altura, saltos a los que denominan «bolantak». Van además los «gigantiak» o gigantillos, parecidos a los que en otras partes salen en la procesión del Corpus, y dos muchachos vestidos de mujer con sombreros de paja y blancos velos, en medio de cuatro «makildantzaris» por lo general, más un señor y una señora, guardias de a caballo y a pie con capitán, teniente, tambor mayor, etc., bomberos y, por último, los «zirtzitak», que constituyen el equivalente de la mascarada negra; es decir, una serie de tipos desarrapados que imitan caricaturescamente a los que van antes [9]. Es curioso el hecho de que semejantes «cavalcades» se hagan también a modo de «charivaris», con los mismos motivos por los que se hacían éstos, aun cuando hay que tener en cuenta que el «charivari» = «toberamustrak», puede verificarse en el país vasco-francés por muchas más causas que por las que se hace o hacía en el resto de Francia [10].

El Carnaval de Valcarlos (Navarra) y su relación con otros hechos

Estas comparsas se encuentran también en Valcarlos, que, aunque situado en la Navarra española, es pueblo de fisonomía más bien vasco-francesa. José María Iribarren las ha descrito con minuciosidad. Allí acaecen el Domingo de Carnaval y vuelven a repetirse en el siguiente al de Pascua de Resurrección («Bazko-Zahar»). El conjunto se compone de un grupo de bailarines, llamados «dantzariak» o «volantes», cuatro jinetes y varios personajes especiales. Los «dantzariak» van de blanco; pero sobre la camisa almidonada y guarnecida de broches áureos y cadenas cruzadas en la pechera, cuelgan por la espalda, y hasta la corva, varias cintas azules, encarnadas, amarillas y verdes. El pantalón se adorna de galones laterales con dos o más filas de trenzados y cuatro trencillas horizontales en la parte

[9] Rodney Gallop, *op. cit.*, págs. 190-92.

[10] J. B. Thiers, *Traité des superstitions, qui regardent les Sacremens, selon l'Ecriture Sainte, les décrets des conciles, et des théologiens*, IV, París, 1741, págs. 356-548, lib. X, cap. VI, § XXII.

inferior. Del galón y las trencillas penden cascabeles. Las alpargatas son blancas y con cintas de color; blancos son también los guantes y los puños planchados. A la cabeza llevan una boina roja con borlas de colores. Pero hasta hace poco ostentaban una especie de corona de cartón con flores de papel de un palmo de altura, llamada «kaska» en vascuence, y en la mano derecha un palito rodeado de cintas de colores. Los jinetes visten encarnada guerrera con brandenburgués de cinta blanca o dorada, pantalón blanco y bota de montar, y sirven como anunciantes de que llegan los bailarines, vigilando el espectáculo para que el público no se aglomere demasiado. Los personajes especiales eran los que siguen, y digo «eran» porque algunos han desaparecido:

1.º Cuatro carniceros: «zapurrak». Vestidos con camisa y pantalón blanco, banda de seda roja terciada al pecho y un mandil («mandarra») blanco sobre el vientre. Cubrían sus cabezas de morriones de piel de oveja y al hombro llevaban un hacha de madera pintada. Hoy han desaparecido.

2.º El tambor mayor o «makilari», vestido como los danzantes (o con guerrera blanca), que maneja un bastón como el de aquel jefe en los antiguos regimientos. Se diferencia de ellos también por llevar en la cabeza una especie de mitra de cartón, adornada con un espejo en la parte anterior.

3.º Los gigantes, «gigantiak», en número de dos, con boina roja, pañuelo al cuello, blusa y faldones blancos.

4.º El «gorri», jefe de la comparsa, con guerrera roja, pantalón blanco galoneado como los danzantes, «kaska» de flores y una espada en la mano derecha.

5.º El abanderado, «banderari», que forma pareja con el anterior. Antes llevaba la bandera municipal, hoy la española. Cuando había más de diez parejas de danzantes, se elegían dos jefes y dos abanderados. El orden de marcha era: primero, los jinetes; segundo, los personajes especiales; tercero, danzantes [11]. Veamos ahora las funciones o figuras:

La primera es un baile de saltos hasta con doce variantes. Se baila en corro, y a veces uno de los músicos dirige los cambios desde el medio gritando: «¡En avant! ¡Erdizka! ¡Yauntzi! ¡Esker! ¡Eskuin! ¡Dobla! ¡Pika!...» Esta figura o número se denomina en general «Yantza-Yauntzi». Otro es el baile de volantes, «Bolant-Yantza», que se hace por parejas, con dos variedades. Siguen la «Karrika-dantza» o pasacalles, el «arin-arin», el «xilo-xilo» y hasta contradanzas de aire francés: el festejo tiene lugar por la mañana, en que se hace una visita (durante la misa mayor) al pueblo vecino de Arnegui, donde también

[11] J. M. Iribarren, «Estampas del folklore navarro», en *Príncipe de Viana*, año V, núm. 17, Pamplona, 1945, págs. 10-11.

bailan: por la tarde, antes de vísperas, en el jardín de la casa parroquial, y después de vísperas en la plaza pública. Nótese que en la fiesta final de la tarde intervienen dos personajes más, de aire harapiento y estrafalario: dos mozos, uno de los cuales, con chaqueta y saya zarrapastrosas, finge ser «la vieja», y otro que, con cierta piel de oveja terciada a las espaldas, hace de «pastor». A la cabeza llevan sombreros mugrientos, provistos de barbuquejo y cubiertos de ramas de espino llenas de pinchos, y en la mano derecha empuñan una especie de látigo, formado por un palo de dos o tres palmos y una cuerda rematada por varios nudos recubiertos de trapos humedecidos, látigo llamado «zarpila». Antes de empezar la danza final vespertina hace irrupción en la plaza esta rara pareja, acompañada por el «gorri», y da tres vueltas a ella al son de una marcha tocada por el tamboril. Una vez concluidas, «la vieja» y «el pastor» se colocan en medio de la plaza, agarrados de la mano izquierda y en sentido contrario uno de otro, para hacer frente con sus látigos al ataque de los mozos del pueblo que, a la señal de un redoble, sueltos o en equipos, se echan sobre ellos para quitarles a zarpadas y desgarrones parte de su disfraz, y sobre todo de su tocado. Pero los latigazos son tan sabiamente administrados, que a veces no hay quien cumpla aquel propósito. Cuando la avalancha es irresistible, el «gorri» sirve de protector a la «vieja» y al «pastor» caídos. Entre Valcarlos, que está en España, y Arnegui, que está en Francia, existía una rivalidad grande sobre cuáles eran los mozos que conseguían desnudar a las máscaras de uno u otro pueblo, que celebran la misma fiesta. Hoy día parece que el encarnizamiento es menor [12].

Es ahora importante insistir en que en Valcarlos salen también estos danzantes y personajes con motivo de los «charivaris», que llaman allí «karrosak», y que asimismo ha descrito Iribarren. No puedo por menos de hacer un resumen de su descripción de tales «charivaris», porque, a mi juicio, de su análisis pueden sacarse importantes consecuencias. Cuando se sabe en el pueblo que ha acaecido un hecho particularmente atentatorio contra las costumbres normales, es decir, si alguien se ha embriagado con escándalo, si un marido ha pegado a su mujer o, mejor, si una mujer ha pegado a su marido, si una moza ha sido atropellada o si alguien ha faltado a sus padres, se organiza una especie de función satírica en desagravio, anunciada con tiempo suficiente para que asistan los vecinos que gusten de los pueblos comarcanos españoles y franceses. Llegado el día de la «karrosa», se hallan ya elegidos y hasta ensayados los hombres y mozos que han de representar los papeles que siguen: «yuyia», juez y acusador; «grefierra», secretario; «kridia», letrado defensor; «apeza», cura párroco; «bereterrak», monaguillos; «kurriera», correo a caballo; «persulari», can-

[12] IRIBARREN, *op. cit.*, págs. 11-13.

tador de coplas [13]. Cada uno de ellos caracterizado cómicamente: el juez con sombrero de copa o birrete, grandes barbas, lentes y un libro en la mano; el secretario con una pluma de ganso descomunal en la mano; el defensor con toga y barbas y un rollo de papel; el cura con sotana, que a veces prestaba el propio párroco. Las personas satirizadas, por lo común, marido y mujer, u hombre y mujer, las representan los tipos más risibles del lugar convenientemente vestidos y con atributos que aluden al caso: «Así, por ejemplo —dice Iribarren—, en la última de las 'karrosas' de Valcarlos, organizada con ocasión de que una moza, asediada por un galán, pidió auxilio a su hermana, y ésta, que se hallaba planchando, acudió con la plancha en la mano y atizó al atrevido un planchazo que le produjo quemaduras; el que hizo de galán de la farsa llevaba pintada sobre el pantalón la señal del planchazo, y el que hacía de planchadora era un tipo 'chirene' cuya sola presencia provocaba la risa del público [14]. La farsa tenía lugar sobre un tablado al que todos se dirigían en comitiva, acompañados de los danzantes. En el tablado se procuraba también que el lugar donde el hecho ocurrió estuviera representado de manera conveniente: en una 'karrosa' celebrada hacia 1885, con ocasión de que el dueño y la dueña de la casa Pedrotoa habían reñido violentamente cuando trabajaban juntos en la pieza de maíz, los organizadores de la farsa aparejaron un maizal en un extremo del escenario. En otra 'karrosa' anterior, organizada para vituperar la paliza dada por una mujer a su marido en la cocina de la casa, armaron en las tablas un hogar con todos sus detalles» [15].

La función se desarrollaba en esta forma: ante el juez comparecen los testigos, que de la forma más grotesca posible describen los actos que se imputan al acusado o acusados. El «bersolari» subraya las escenas con sus comentarios poéticos, y después interviene el defensor, «kridia», que en su actuación exagera la nota cómica acumulando como si fueran favorables nuevas imputaciones. El cura, «apeza», es el que al final busca ciertas excusas y una fórmula de arreglo, a lo que sigue el fallo del juez. Mediada la representación, éste finge que le faltan ciertas pruebas o que necesita hacer determinadas diligencias, y manda al «kurriera», especie de alguacil, a verificarlas. Se interrumpe entonces el fingido juicio para que éste salga a caballo a verificar sus gestiones, y mientras se imagina que las lleva a efecto,

---

13 Nótese el galicismo del vascuence.

14 IRIBARREN, *op. cit.*, pág. 7.

15 *Ibid.*, págs. 7-8. Poco después añade: «En la ya citada "karrosa" de Pedrotoa, uno de los protagonistas, la mujer, presenció el espectáculo, y desde la ventana de la casa de "Txotxoa" les hacía a los del tablado gestos de desaprobación, indicándoles que la cosa no había sucedido de la manera que ellos la remedaban.» En la «karrosa de la plancha», el galán víctima del planchazo se encontraba asimismo entre los concurrentes a su propio juicio.

intervienen los danzantes. Cuando éstos terminan, vuelve justamente el alguacil con los informes solicitados.

Es interesante por muchos conceptos el hecho de que en determinado momento, que con mayor probabilidad debía corresponder al de la lectura del fallo por el juez, en otra época, «se traía a la plaza un gato vivo atado al extremo de un palo largo y, después de rociarlo con petróleo o cualquier otro líquido inflamable, se le prendía fuego» [16]. A todo este proceso sigue hoy un baile general, «karrikadantza» o pasacalles, baile largo («yantza luze») u otro denominado baile de la pera («madar-yantza») «porque el primero y el último de la larga cadena de bailarines ostentan en la mano un palo con tres ramas adornadas con peras» [17]. Muchos son los pueblos vasco-franceses en que se acostumbraba celebrar semejantes «charivari», sobre todo los de la región de Saint-Jean-Pied-de-Port (Arnégui, Saint-Jean-le-Vieux...). En el valle de Baztán, cuando se sabe particularmente que una mujer ha golpeado a su marido, o una hija a su padre, al domingo siguiente se reúne la gente en la plaza, adonde llevan un arado, un yugo y varios otros aperos. Dos hombres se disfrazan representando a los protagonistas: el que hace de mujer golpea al marido fingido, mientras éste simula trabajar con el arado u otro apero [18]. A esta ficción la llaman carrera de burros, «asto-lasterra».

La asociación de las comparsas y máscaras de invierno con la representación satírica del tipo «charivari» debe obedecer a un nexo íntimo que se les encontraba, a una similitud en su «función» originaria. En todo caso, es claro que en unas y otras hay mucha más variedad y multiplicidad de intenciones que las que pueden sustentar una teoría folklórica o religiosa de las antiguas.

Ahora sigamos con la descripción de las representaciones de Carnaval propiamente dichas, y vamos a insistir en la frecuencia de dos tipos de máscaras.

En Vera de Navarra y en otros pueblos vasco-españoles, durante el Carnaval, salían comparsas de «caldereros». Llaman así a las máscaras en general, entre las cuales siempre aparecen los mismos tipos, aunque no se les dé significado alguno si no es el puramente burlesco. Van, en efecto, un mozo vestido de galán y otro o varios vestidos de mujeres con un paquete que representa a un niño recién nacido, o en mantillas, en los brazos; otros vestidos con blusas y latas, cencerros y demás artefactos para meter ruido en la mano, además de paraguas viejos, calderas, etc. No existe en realidad un objeto para los enmascarados, si no es el puramente formal de enmascararse; pero es evidente que esta denominación de «caldereros» nos debe hacer pensar

---

16 IRIBARREN, *op. cit.*, pág. 8.
17 *Ibid.*, pág. 9.
18 R. M. DE AZKUE, *Euskalerriaren yakintza*, I, págs. 36-37.

en ciertos personajes de la mascarada negra. En San Sebastián, en la comparsa que salía con motivo de la fiesta del mismo santo, era obligado el que hubiera un número considerable de hombres disfrazados de nodrizas, de «iñures». Estos personajes, aunque parezca que no, son muy importantes en todo el ciclo dramático que estudiamos.

El Carnaval de Lanz (Navarra)

Pero son las costumbres carnavalescas de un pueblo navarro español las que más pueden interesarnos ahora. De ellas tuve, en primer lugar, el informe que proporciona miss Alford, informe inexacto concebido en los términos siguientes: «Atrevesemos Francia y los Pirineos hasta el pequeño pueblo de Lanz, en Navarra. Los últimos días de Carnaval, un hombre-caballo, el 'Zaldiko', se pasea en medio de unos treinta 'dantzari' disfrazados, de un hombre vestido de mujer y un compañero que lleva una escoba. Al caballo lo herran, y el Martes de Carnaval termina su paseo de una manera trágica, pues lo matan de un tiro» [19]. De la supuesta muerte del «Zaldiko» y de la castración del «Zamalzain» sacaba miss Alford toda una teoría «vegetacionista» frazeriana.

Luego conseguí otro de un habitante del mismo Lanz, que me hizo ver que aquélla no era del todo sólida: se trata de una carta escrita por el sacerdote don Erasmo Garro a don José María de Huarte, carta que éste me comunicó amablemente por conducto de don Victoriano Juaristi. Pero después he alcanzado a leer la descripción mucho más detallada (y acompañada de unas fotografías impresionantes debidas a don J. E. Uranga) que ha escrito asimismo mi amigo y colega en investigaciones folklóricas José María Iribarren, y por último asistí al Carnaval de Lanz el año 1964, en que mi hermano hizo un documental cinematográfico sobre él. Dice Iribarren que los personajes que intervienen en la función carnavalesca son los que siguen:

1.º El gigante «Miel-Otxin». Suelen armarlo los mozos el Domingo de Carnaval, en el desván de la posada-ayuntamiento, utilizando una rama en forma de horquilla que sirve para representar el tronco y las piernas y otra cruzada con ésta, que representa los brazos. Lo visten con una camisa enorme, faja roja, pantalones azules y polainas de cuero o goma. Ponen en la parte superior una careta de cartón con sombrero o gorra encima. A lo largo de los brazos extendidos le colocan letreros como el de «Vivan los mozos de Lanz» u otros semejantes. Este enorme muñeco relleno de paja y luego vestido,

---

19 Alford, *op. cit.*, pág. 383. Menos completa es la referencia a la costumbre que da R. M. de Azkue en su *Euskalerriaren yakintza,* I, pág. 318, cap. xiii, § ii, 2.

alcanza a medir tres metros de altura, y el mozo más fornido del lugar carga con él y constantemente le hace bailar a lo largo de la fiesta, ante la vista estupefacta de los forasteros.

2.° El segundo personaje es el «Xaldiko» o «Zaldiko». «Es —dice Iribarren— un mozo con disfraz de caballo. Este mozo, tocado con un sombrero de segador con las alas recogidas sobre la copa y con el rostro cubierto de hollín o azulete, lleva a la altura de las caderas un armazón de tablas y palos, de cuya parte anterior sale un vástago al que va unida cierta tablilla en forma de *U* mayúscula que representa esquemáticamente la cabeza de un caballo. De la tabla trasera cuelga una cola de caballo auténtica. Las figuras reproducidas representan dicho armazón, y la silueta general del mozo que se lo endosa, cubriéndolo casi por completo con una especie de casulla o saco de lona; este mozo relincha, 'corre, salta, atropella y embiste, siempre perseguido y siempre retador'.»

3.° Tercer personaje dramático es el «Ziripote» o «Ziripot». Es otro mozo cuyas piernas están metidas en dos sacos atiborrados de heno y helecho seco. Mas «por si esto no bastase para inmovilizarlo, una vez que le llenan los calzones, le cosen el extremo de la camisa o de la blusa a la cintura y por la abertura del cuello le meten yerba seca hasta rellenarle completamente el torso». Su cara va enmascarada, y sobre la cabeza le colocan un trapo que le da aire femenil. Sácanle de la posada en hombros, y en la calle le arman de un largo palo para que pueda maniobrar. Es el personaje más ridículo de la fiesta.

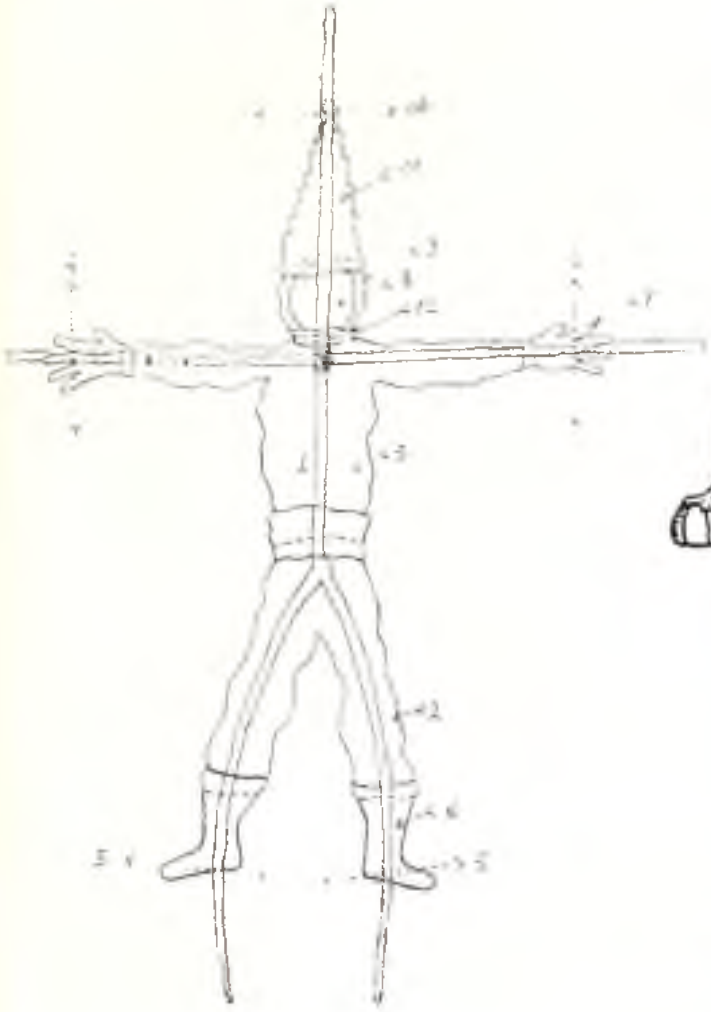
4.° El cortejo que sigue a estas tres figuras lo constituyen casi todos los mozos del pueblo disfrazados de la forma más caótica y abigarrada que pueda imaginarse. Sus caras van tapadas con telas de saco, colchas o cortinas viejas. Sobre las espaldas, muslos y piernas ostentan pellejos de vaca, carnero y oveja, y en épocas pasadas llevaban pieles de corzo, lo cual tiene mayor interés del que a primera vista pudiera parecer. Cuando no son pellejos, son sacos a discreción con los que se cubren, y si no, con cestas, pozales rotos y cedazos. A este coro, digno del pincel del Bosco o Brueghel el Viejo, le llaman «los chachos». Sus armas son palos, escobas viejas y horcas.

5.° Aparte de los «chachos» salen tres o cuatro herradores, que se distinguen por llevar el correspondiente caldero, las tenazas, el martillo, herraduras, etc. [20].

Veamos la acción ahora. Tiene lugar ésta los días lunes y martes de Carnaval. A las doce de la mañana del lunes salen de la posada todas las máscaras formando comitiva y lanzando furiosos aullidos,

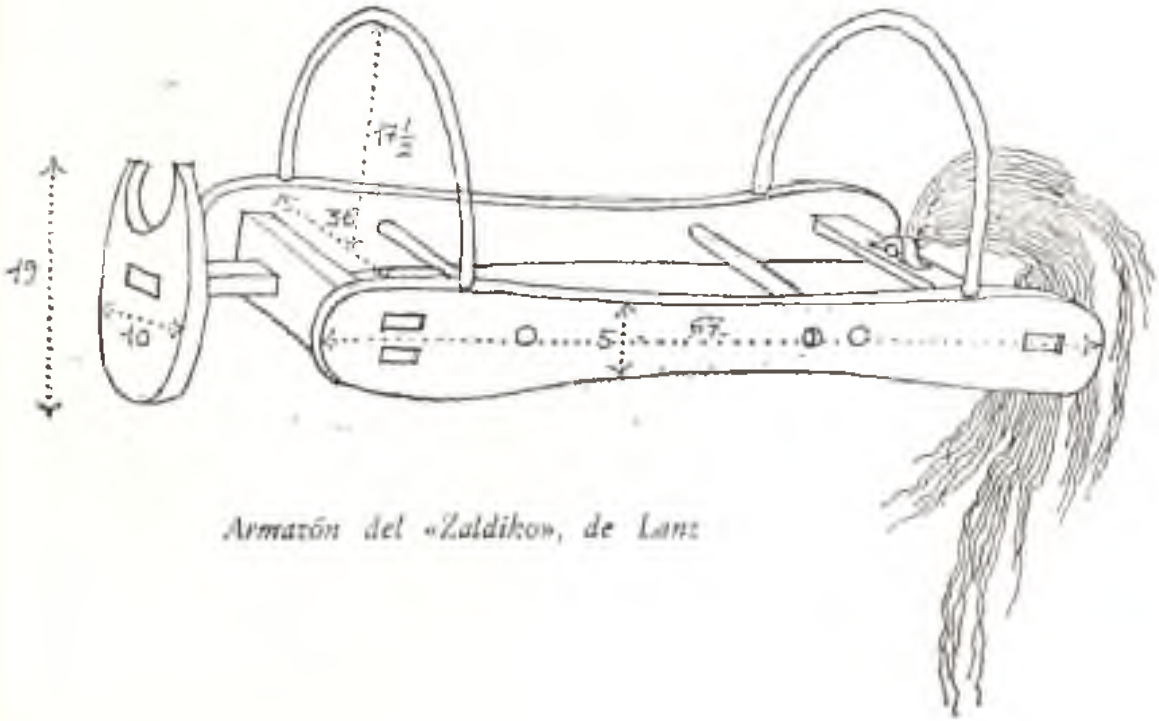
---

[20] José M.ª Iribarren, «Estampas del folklore navarro», en *Príncipe de Viana,* año V, núm. 17, Pamplona, 1945, págs. 1-2. La descripción que seguimos, en las págs. 19-24, especialmente en las págs. 20-22.



Armazón del gigante de Lanz, «Miel Otxin». Los números indican el orden en la construcción

«Zaldiko» de Lang (según Iribarren)



Armazón del «Zaldiko», de Lanz

«irrintzis» y lamentos que impiden que una música especial para el acto, interpretada por los «txistularis» del lugar, se oiga perfectamente. El gigante parece como indiferente a tal turbamulta; pero, en cambio, el «Zaldiko» finge una furia dirigida especialmente contra el «Ziripot», al que un grupo de «chachos» debe proteger de sus embestidas. Pero no basta la protección: en cuanto hay coyuntura le asesta un golpe con la parte delantera de su aparejo y lo derriba en medio del barro, que por general en aquella época cubre las calles de la aldea. Gran regocijo causan estas caídas que el «Ziripot» exagera, lanzando ridículos gemidos y echando por el aire sus deformes piernas. Varias veces cae y varias veces le persiguen al «Zaldiko» numerosas máscaras. Por fin, los herradores, que están apostados previamente en un punto determinado (ante la casa que llaman precisamente del herrero por esto), lo cogen y fingen herrarlo, operación que vuelve a repetirse después en otra casa que queda en sitio opuesto de la calle central del pueblo. Previamente también colocan un yunque, y hasta un caldero con fuego, y el herraje se finge muy a lo vivo, sujetando al «Zaldiko» varios fornidos «chachos». Después ya llega la hora de comer y hay retirada general. Esto ocurre el lunes de Carnaval. El martes volvía a repetirse la misma acción a la misma hora [21].

Pero a la tarde hay otro acto. El gigante, acompañado de todas las máscaras, a excepción del «Zaldiko» y del «Ziripot», sale de la posada y recorre el pueblo, terminando su marcha en la plaza. Allí le apalean y fingen juzgarlo. «Cuando el gigante llega a mitad del suelo del frontón, una máscara, que permanece allí en espera y que lleva colgada al hombro una escopeta de caza, le dispara dos tiros con pólvora. El gigante es derribado en tierra, y chiquillos y mozos caen sobre él, rasgándole las vestiduras y haciéndole pedazos.» Con la hierba que llena sus entrañas hacen un montón, y todas las máscaras, a las que se unen los hombres del pueblo, bailan en torno a éste (una vez que lo han prendido fuego) al son del alegre «txistus» un baile especial. Luego el baile se generaliza [22]. La fiesta ha concluido.

Antes de seguir adelante he de notar que Iribarren indica además lo que sigue: «Antiguamente marchaban detrás de la comparsa del 'Miel-Otxin' dos mozos disfrazados de damas, con trajes blancos. Iban muy serios, respetados de todos los 'chachos', y leyendo cada cual en su libro. Por su ademán, adolecido y silencioso, representaban ser familiares del gigante acompañándole al suplicio. Estas damas, al llegar a la plaza, hacían aspavientos de dolor. También antiguamente la muerte del gigante era objeto de pantomimas que tenían sus miajas de irreverencia. Hacían simulacro de confesar a 'Miel-Otxin'; las damas fingían leerle la Pasión; los 'chachos' se tiraban al suelo, simulan-

21 *Ibíd.*, págs. 22-23.
22 *Ibíd.*, pág. 23.

do llorar de sentimiento por su muerte» [23]. En nota doy la descripción contenida en la carta escrita por don Erasmo Garro a que antes hice referencia [24].

Tengo la fortuna de disponer también de la serie de fotografías hechas por J. E. Uranga, amigo muy apreciado y arqueólogo e historiador que posee un archivo único en su género de monumentos y paisajes navarros. Una representa un grupo de «chachos» delante de la posada de Lanz. La segunda, a otro con el gigante «Miel-Otxin» en medio del «Zaldiko» y los tamborileros (uno vestido de mujer) a un lado. La tercera, a la comparsa en la calle mayor. El «Ziripot», caído en el suelo a consecuencia de una embestida del «Zaldiko», se dispone a levantarse ayudado por los «chachos». La cuarta capta el momento en que los herradores (delante de la casa del herrero) ejercen su oficio. La quinta, la comparsa llegando a la plaza de pelota. La sexta, el momento en que los «chachos» comienzan a apalear al gigante. La séptima, el momento en que destrozan su cuerpo, y la octava y novena, el baile de las máscaras alrededor de la hoguera final.

Hablemos ahora un poco de lo que se ha dicho sobre esta extraña fiesta. El señor Garro, al final de su carta, dice que la gente de Lanz no sabe absolutamente nada acerca del «significado del nombre de 'Miel-Otxin' ni su relación con el 'Ziripot' y el 'Zaldiko' y no quiere

---

[23] IRIBARREN, *op. cit.*, págs. 23-24.

[24] [En la práctica carnavalesca] «intervienen tres personajes: "Miel Otxin", "Ziripote" y "Zaldiko". El primero y principal, de que toma nombre la fiesta o espectáculo, es una figura de hombre, a la manera de gigante, hecho con una viga de haya y ropaje más o menos bueno, que lo lleva un mozo bailándolo al son de una pieza musical propia y exclusivamente suya, que ningún instrumento musical la interpreta mejor que nuestro "txistu". Va rodeado de todos los demás mozos, que corren y danzan en confusa algarabía. Entre el tropel de mozos, todos disfrazados, se mezcla el "Ziripote", un mozo que lleva sus dos piernas introducidas en dos sacos grandes repletos de helecho, que hacen que ande con gran dificultad; viene el "Zaldiko", que en un descuido voluntario [quiere decir un descuido fingido: copio textualmente] de los mozos embiste al "Ziripote" o le da una coz, derribándole en tierra y huyendo a todo correr, perseguido por los demás disfrazados; levantan al "Ziripote" y vuelta a derribarlo, repitiéndose esto frecuentemente. Figúrate cómo quedará el pobre en tiempos lluviosos o de suelo encharcado, como es frecuente en esta época. Al "Zaldiko" le esperan en un punto determinado los herreros, que simulan herrarle, siendo portadores de un caldero con fuego y demás menesteres para la operación.

»Este espectáculo lo presentan el lunes de Carnaval, hacia mediodía, dando la vuelta al pueblo, y el martes de Carnaval; por la tarde de este último día, en juicio sumarísimo, sin saber cuál es la culpa o crimen cometido, lo condenan a muerte, sentencia que es ejecutada en plena plaza pública, disparándole cuatro tiros; en este momento caen todos los "txistus" sobre él, le despojan de sus vestiduras repletas de helecho y le dan fuego, terminando así el Carnaval.»

Nótese que aquí hay referencia a un juicio que yo brevemente he agregado a la descripción de Iribarren.

relacionar a este último personaje con los 'zaldiko-maldikos', o sea los caballitos que salen en la procesión del Corpus en Pamplona. Por su parte, Iribarren dice que al gigante lo llaman 'Miel-Otxin' en recuerdo de un célebre bandido que, según tradición, cometió muchas fechorías por esta zona de la montaña» [25]. Aunque las páginas que dedica a estudiar el posible significado del gigante de Lanz [26] y del hombre-caballo y «Ziripot» [27] no terminan sino con interrogantes, hay establecidas en ellas observaciones útiles y sagaces.

Es acertado, en primer lugar, el relacionar al gigante con otros que salen en diversas representaciones carnavalescas y a la par con símbolos de situaciones o hechos que se execran (hambre, calamidades, etc.) [28].

También es claro que la mascarada de Lanz se semeja a las «suletinas». En ella aparece un hombre-caballo que sufre persecución, como el «Zamalzain», al que hierran, como al «Zamalzain», existiendo una muerte fingida, aunque no se trata en el caso de Lanz del «Zaldiko». ¿Quién puede ser este hombre-caballo? Entre la mascarada de Lanz y las de Zuberoa hay una divergencia notable (que parece echar por tierra todas las hipótesis de miss Alford). El ser mítico y ritual que los etnólogos de otro tiempo idearon con el nombre particular de «espíritu de la vegetación», espíritu que pierde y recupera la fecundidad anualmente y que ostenta figura de caballo, no puede seguir haciendo el gasto de nuestras interpretaciones.

Mascaradas de Alava

Muy al sur del país vasco hay algunas mascaradas carnavalescas también curiosas. En Salcedo, pueblo de Alava, el Martes de Carnaval se celebraba, hasta hace poco, una especie de función en la que intervenía la «sociedad de los mozos» del pueblo, que debía de tener,

---

[25] Iribarren, *op. cit.*, pág. 20.
[26] *Ibíd.*, págs. 24-25.
[27] *Ibíd.*, págs. 25-28.
[28] De Iribarren, *op. cit.*, pág. 25, tomo este dato, que es muy interesante: «Ignacio Baleztena, en su interesantísimo folleto *Los gigantes de Pamplona*, refiere que "en las fiestas de la coronación de don Juan de Labrit, los agramonteses sacaron por las calles de Pamplona, para regocijo y esperanza del pueblo, tres siniestros gigantones representando el hambre, la peste y la guerra, los cuales, después de ser bailados por la ciudad al son de chirimías, psalterios y chirolas, fueron quemados en el prado de los Predicadores, mientras el pueblo les arrojaba piedras e inmundicias. Querían dar a entender con esto que con el nuevo rey desaparecerían de Navarra las calamidades que de tantos años atrás la afligían.» Sobre el Carnaval de Lanz he escrito por mi parte, después, un artículo titulado «Folklore experimental. El carnaval de Lanz (1964)», en *Estudios vascos*, VIII. *Baile, familia, trabajo*, San Sebastián, 1976, págs. 81-109.

sin duda, alguna relación con las descritas de Soule y de Lanz. Los mozos hacían un fantoche, lo montaban en un caballo, en el que, para sostenerlo, se subía también un mozo detrás. Así iban jinetes y acompañantes ante la casa del alcalde. Este salía a la ventana. Los mozos ordenaban al muñeco que saludara a la autoridad, y el que estaba detrás le hacía mover los brazos y la cabeza. Luego le decían que le diese las buenas tardes. El muñeco no respondía, y los mozos lo apaleaban. El que estaba detrás gemía y se lamentaba como si fuese el propio muñeco. Así continuaban hasta que, una vez que se retiraba el alcalde, los mozos paseaban al muñeco por todo el pueblo apaleándolo y, al fin, lo arrojaban a un tejado [29]. La relación de esta costumbre con la de Lanz es patente. Pero en Salcedo no aparecían ni el gigante ni el hombre-caballo en la forma típica esquemática, sino que la víctima era un muñeco montado en caballo de verdad. Se puede suponer, pues, que ésta es una variación local, originada por la fusión de dos costumbres carnavalescas. La de la condenación y muerte del Carnaval mismo es tan corriente, que da derecho a pensar así.

En Oyón (Alava), no muy lejos de Salcedo, el día 22 de enero, día de San Vicente y San Atanasio, un hombre asalariado disfrazado de loco o bufón, con la mitad del traje, de arriba abajo, amarilla, y la otra verde, y un gorro en punta, de dos colores asimismo, y una piel de gato inflada, llena de paja, al hombro, llamado el «cachi» (palabra que veremos usada con frecuencia para indicar cierto tipo de máscaras en Castilla y León, en diminutivo, como «cachito», y en compuestos, como los de «cachimorro», «cachidiablo», etc.), es muerto, al parecer, por otro personaje, el alcalde o regidor, que agita una bandera de raso, hecha con pedazos rojos y amarillos, sobre él. Como ha notado Rodney Gallop, éste se parece a uno de los episodios de la «ezpatadantza» vizcaína que no se baila, sin embargo, en invierno con preferencia, sino en las grandes fiestas religiosas y patronales que caen, por lo general, en verano. En ella, al final, los danzantes cogían en alto al jefe muerto y hacían otras ceremonias parecidas [30].

En estos dos casos alaveses es curioso, aparte del desenvolvimiento trágico del mismo, el que intervenga un alcalde verdadero o fingido y el que el espectáculo esté organizado por una cofradía o sociedad de mozos. Pero volvemos a preguntar: ¿por qué en la mascarada de Salcedo el hombre que muere está asociado a un caballo, por qué en Zuberoa se finge la pérdida de la potencia reproductora de otro, mientras que en Lanz el que muere es un gigante? Gigante y caballo nos parecen estar asociados por un nexo misterioso que aún no hemos

---

[29] Según un informe de don FELIPE ARREDONDO, aparecido en el *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, II, 1922, pág. 106.

[30] RODNEY GALLOP, *A book of the Basques*, pág. 201. La descripción parece tomada de *Eusko-Folklore. Materiales y cuestionarios*, núm. LXXVII, Vitoria, mayo, 1927, págs. 17-18.

encontrado. Señalaremos al término de este capítulo que es muy significativo también el que en muchas partes del país vasco llamen «Zalduniote» o una variante de esta palabra al Domingo de Carnaval [31], o sea «Carnaval de caballeros» (de «zalduna», caballero, e «inaute», Carnaval). Es muy posible que las máscaras representando caballos o jinete y caballo en la forma del «Zamalzain» salieran con máxima abundancia aquel día, aunque luego su popularidad y atractivo hicieran que con motivo de muchas otras festividades y con otro significado volvieran a aparecer. Iribarren, en su artículo, recuerda que en una copia del *Privilegio de la Unión* que hay en cierto libro manuscrito conservado en el Archivo Municipal de Pamplona que data del siglo XV, hay, al margen, dibujado un curioso «Zaldiko» tocando la gaita utricular, y en la puerta de la capilla de San Francisco Javier de la catedral de la misma ciudad aparece un relieve de otro semejante. Hoy salen en la fiesta del Corpus de la capital navarra varios de éstos acompañando a los gigantes y cabezudos, pero no como músicos. Su aparición en esta fiesta se halla documentada ya en 1598 y 1648. El nombre de «saldico» surge en documento de 1755. Por otras partes del Norte los encontramos con un significado análogo de diversión procesional: así en Estella. Cuando el 7 de agosto de 1622 se celebraron fiestas especiales en honor de San Ignacio en la villa de Azpeitia (Guipúzcoa), salieron también doce que rejonearon a un toro fingido [32].

En los festejos medievales, cortesanos, parecen haber sido muy corrientes, incluso en el dominio islámico español. Existe un caudal de documentos gráficos del occidente de Europa, de los siglos XV, XVI y XVII, tanto flamencos como franceses, ingleses y alemanes, en que aparecen reproducidos. En fiestas como la procesión aneja a la del Corpus que se celebra en Aix, la famosa «procesión du roi René», y en otras también de Provenza, los caballitos van en grupos e incluso fingen torneos. Su aparición en Cataluña, etc., es conocida. Tema es éste del que ahora no he de decir más. Unicamente observaré lo que sigue.

Dentro de un campo de especulación arqueológica permitida, cabe incluir los datos que siguen sobre representaciones muy antiguas de máscaras de forma muy semejante. En la cerámica de Numancia, que ha sido objeto del particular estudio de mi llorado amigo don Blas Taracena, hay algunos ejemplares de vasos rojos con pinturas negras en que, sin duda, existen representaciones de máscaras tales. En la figura adjunta se reproducen dos fragmentos de vaso en que se debe de representar la lucha entre dos seres, de los cuales uno por lo menos es, evidentemente, un enmascarado con un armazón en torno a la

---

[31] R. M. DE AZKUE, *Diccionario vasco-español-francés*, II, Bilbao-París, 1906, págs. 405-406.

[32] IRIBARREN, *op. cit.*, págs. 27-28.

«Zaldiko» dibujado al margen de una copia del «Privilegio de la Unión» (siglo XV). Archivo Municipal de Pamplona.

Relieve de la puerta de la capilla de San Francisco Javier, catedral de Pamplona.

«Zaldiko-maldiko» de las fiestas de Pamplona, según G. Manso de Zúñiga.

Fragmento de cerámica de Numancia.

cintura, que recuerda a los que llevan los disfrazados de caballo de que tantas veces se ha hablado, aunque éste, en vez de cola, parece ostentar unas plumas de ave. Desgraciadamente, su cabeza y la parte delantera del armazón han desaparecido, de suerte que resulta difícil el completar la figura. Pero no hay que perder de vista que en otros vasos se encuentran representaciones de extraños seres con cuerpo humano y cabeza de caballo o con cabeza del mismo animal y cuerpo de ave [33]. Si todos los fragmentos hallados se pudieran asociar, acaso podríamos reconstruir un ritual celtibérico en el que participarían, además de las máscaras luchadoras, un guerrero con un dardo en la mano derecha y un ramo o tirso en la izquierda [34] y una mujer con un niño [35]. También cabría pensar que tal guerrero sucumbía a manos de los enmascarados, a juzgar por dos imágenes que hay en ciertos jarros de tamaño considerable, en que aparecen dos guerreros caídos en el suelo sobre los que caen unas aves, aunque esta escena, como indica el señor Taracena, puede interpretarse mejor recordando los textos clásicos según los cuales a los que morían en el campo de batalla, entre los celtíberos, se les dejaba insepultos, para que los buitres se arrojasen sobre ellos y llevaran su espíritu al cielo probablemente [36].

Ni estas representaciones y máscaras ni otras análogas que se encuentran por toda Europa (desde Inglaterra a Austria, y de allí a Grecia, pasando por los Países Bajos, Suiza, Alemania) llegan nunca a aclarar el significado de las fiestas carnavalescas descritas. Tampoco podemos ahora dar una interpretación del significado del «Ziripot», máscara de aspecto muy particular que, sin embargo, como el mismo Iribarren indica, puede relacionarse con representaciones del Carnaval de que hemos hablado antes [37].

Conclusión

Mas por lo dicho en este capítulo se puede concluir por ahora que:

1.° Entre algunos aspectos formales, accesorios, de las mascaradas de Soule y de las de otros puntos del país vasco, hay una relación patente.

2.° Entre algunos aspectos formales, primordiales, de las masca-

---

[33] Blas Taracena, *La cerámica de Numancia,* Madrid, 1924, págs. 48-50, lámina D, núms. 6-7. El número 5 de la misma lámina representa al ser con cuerpo humano y cabeza de caballo. Al de cuerpo de ave puede vérsele en la lámina A, núm. 2, pág. 33 de la misma publicación.

[34] *Op. cit.,* lámina D, núm. 1.

[35] *Op. cit.,* lámina D, núm. 3.

[36] *Op cit.,* pág. 48.

[37] Iribarren, *op. cit.,* pág. 28.

radas de Soule y otras mascaradas del país vasco existe también una relación patente.

3.º Que esta relación se observa en particular en los datos relativos al hombre-caballo y a la muerte de un personaje de la mascarada.

4.º Que los personajes de estas mascaradas, efectuadas en el invierno fundamentalmente, aparecen en costumbres de otras fechas del año y con otras ocasiones.

Una vez àfirmado esto, vamos a llevar a cabo un examen más amplio en el que, al revés de lo que hemos hecho hasta ahora, examinaremos datos de otras partes de España, comenzando por el estudio de algunas mascaradas de primeros de año en la zona cantábrica, que se halla al oeste del país vasco.

CAPITULO VI

LOS «GUIRRIOS» DE ASTURIAS: MASCARADAS GALLEGAS

Conocimiento difícil de los datos sobre mascaradas españolas

No pretendo ofrecer una investigación completa sobre las numerosas mascaradas y farsas o mimos que han debido tener lugar en España en determinadas fiestas de comienzos del año. El conocimiento etnográfico se halla muy atrasado en lo que se refiere a la mayor parte de las regiones y hay que contentarse con datos aislados las más de las veces.

Esta parvedad de conocimientos es tanto más apenadora, cuanto que por lo que se sabe, se puede concluir que España es uno de los países europeos que ofrece más riqueza de mascaradas de invierno del mismo tipo que las descritas.

El lector puede corroborar esto conforme a lo que sigue. Los datos sobre mascaradas españolas reunidos en estos capítulos que vienen detrás se relacionan por tres aspectos con los anteriormente reunidos sobre las mascaradas suletinas. En primer término, se refieren a mascaradas de primeros de año, poco más o menos. En segundo, estas mascaradas son semejantes a las suletinas morfológicamente; es decir, en su disposición y líneas generales. En tercero, he reunido también datos sobre otras que no se parecen tanto en el aspecto formal como en el aspecto de la acción.

A la categoría de las mascaradas muy parecidas morfológicamente pertenecen las asturianas de «aguilanderos», «guirrios», «zamarrones» o «bardancos». Hablaré de ellas primero.

Bibliografía sobre los «guirrios»

De los «guirrios» se han ocupado los escritores asturianos señores Aurelio de Llano, Constantino Cabal y Fausto Vigil, así como

mi amigo don Juan Uría Ríu, catedrático de la Universidad de Oviedo [1].

Descripción general

La descripción que sigue está tomada textualmente de una obra del señor Cabal, folklorista que ha hecho una labor muy meritoria en su país, que puede ilustrarse con los dibujos del artículo del señor Nuevo Zarracina.

«Se les llama los 'guirrios', los 'bardancos', los 'sidros', los 'zamarrones'. Y algunas diferencias que presentan dependen del lugar en que aparecen. Suelen echarse a la calle hacia primeros o últimos del año, y son, en realidad, 'aguilanderos' [2]. Y ello es que se oye su ruido, que se los ve llegar por una rúa, que empiezan los chiquillos a gritar:

»—¡Los zamarrones!... ¡Los zamarrones...!

»A la cabeza va un joven vestido de 'aguilandera', traje blanco, guantes blancos, sombrero con florecillas... A su lado marcha un guirrio, alto, con vestido blanco, una faja encarnada como banda y un cinturón de cencerros: la 'aguilandera' y él salen al público y piden el aguinaldo para todos.

»Detrás, ocho 'vexigueros' con la indumentaria del 'guirrio' y tocados con capuchas. Blanden palos con vejigas, que sacuden contra el suelo, y dan brincos como corzos, para hacer resonar sus campanillas y temblar sus cascabeles. Detrás, el tamborilero, y a su lado, el capitán, con traje militar, lleno de estrellas, y plumero y galones en el gorro. Los 'zamarrones' —dieciséis o veinte— marchan en filas de a cuatro, con felpudos encarnados y amarillos a manera de dalmáticas, ceñidos a sus cuerpos por cornales que sostienen cuatro grandes cencerros en la cintura y otro en la espalda, mayor. Llevan pañuelos de seda que les regalan las mozas para adorno de los hombros y suelen

---

[1] Los dos últimos sostuvieron una polémica en el *Boletín del Centro de Estudios Asturianos* acerca del origen de estas mascaradas: Fausto Vigil, «Los sidros de Siero», en la entrega núm. 3 del año I, 1924, tercer trimestre, págs. 9-16; Juan Uría, «Sobre el origen de los sidros, zamarrones, etc.», en la entrega núm. 6 del año II, 1925, primer trimestre, págs. 64-80; Fausto Vigil, «Sobre el origen de los sidros o guirrios», en la entrega núm. 6 del año II, 1925, segundo trimestre, págs. 55-59; Juan Uría, «Sobre la costumbre de los zamarrones, guirrios, etc.», en la entrega núm. 8 del año III, 1926, cuarto trimestre, págs. 73-79. En la polémica, el señor Vigil proporciona datos curiosos de primera mano, aunque sus conclusiones no me parecen convincentes; el señor Uría demostró sus conocimientos etnográficos, y más recientemente, D. G. Nuevo Zarracina, «Guirrios y zamarrones», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, IV, 2, Madrid, 1948, págs. 242-265, amplió la información.

[2] Es decir, que piden aguinaldo.

usar boina. Toman cuanto se les da: sidra, manzanas, dinero... Y si hallan en el camino otra zamarronada de otro punto, comienzan a luchar hasta tumbarse.

»Este es un tipo de 'zamarronada' que se puede completar con detalles de interés, procedentes de otros sitios. A veces, el disfraz es absoluto; ya no sólo llevan pieles a manera de zamarra, sino que van los mozos hechos lobos, hechos osos, hechos burras... Y persiguen a saltos a las mozas, y guardan la ganancia en faltriqueras, y llevan su libertad hasta el movimiento innoble... Además, representan comediejas de color y sabor insustanciales. En resumen, son comparsas de danzarines osados que se visten de animales, tejen una farsa, bailan...» [3].

Datos particulares

En otra obra del mismo Cabal se encuentra mayor número de datos, algunos de los cuales anotaré. En Quirós aparecían en el cortejo de los «aguilanderos» los personajes siguientes: el «Maragato», que apartaba con la fusta a los chicos. El «Afilaor», con una quijada de asno por instrumento. El «Médico», bien vestido, con sombrero de copa, con bastón y con polainas de cuero. El «Boticario», que llevaba un clister en la mano. Las «damas», dos mozos vestidos de mujer, y los «galanes», vestidos a usanza de la tierra. El «Diablo», con rabo y cuernos de cabra y bigotes. Los «ceniceros», con sacos de ceniza al hombro. La «Filaora», una vieja cuya misión era la de hilar, fingirse enferma y parir. Otra vieja cardadora de lana, la «Escardadora». Por último, el «Recaudador» [4].

Don Aurelio de Llano, escritor muy metódico en sus observaciones, nos indica por su parte que en esta clase de comparsas de primeros de año, en general había cierta variación de personajes. Así, en Obona (Tineo) salían a pedir el aguinaldo un galán y una dama, un ciego y su lazarillo, un soldado, un médico, dos «chabasqueiros» con escobas, otro con una vejiga y que sacaban a cierto muñeco que representaba a un recién nacido. El galán y la dama bailaban, el ciego pedía, el soldado cuidaba del orden, el médico hacía curaciones maravillosas y los de las escobas y vejigas golpeaban a los concurrentes. Al muñeco lo lanzaban por el aire. El señor Llano consideraba que estos

---

[3] C. Cabal, *La mitología asturiana. Los dioses de la muerte,* Madrid, 1925, págs. 243-244. Omito las notas del autor. Nuevo Zarracina, *op. cit.*, págs. 247-50.

[4] C. Cabal, *Las costumbres asturianas, su significación y sus orígenes. El individuo,* Madrid, 1925, págs. 115-16. De los «guirrios» en general habla en las páginas 113-29, sobre todo, con las correspondientes notas en las págs. 138-40. Ver también Nuevo Zarracina, *op. cit.*, págs. 251-52.

personajes provendrían de que en otro tiempo salían en una comedia particular que se representara en el pueblo en aquella sazón, pero no podemos admitir esto [5]. En San Juan de Ponga, el primer día del año salían los mozos a caballo a pedir el aguinaldo, y a su cabeza iba uno llamado el «guirria», vestido de pieles con un saco de cenizas que lanzaba [6]; es decir, que allí había algo relacionable ante todo con las «cavalcades» labortanas.

En Pola de Allande los mozos se disfrazaban con ropas viejas y cencerros colgando de la cintura, y entre ellos marchaba uno disfrazado de *mula* u *otro animal* [7]. En San Antolín de Ibias pedían el aguinaldo la víspera de Reyes y salían en la comparsa un valenciano y una valenciana, es decir, dos hombres, disfrazados el uno femenilmente, que se llamaba como se indica, aunque su traje no fuera característico de Valencia; una pareja de maragatos, un soldado y una «madama», una cardadora, uno que llevaba el «rodalo», o sea el recogedor, y otro vestido con una piel de oveja con una escoba [8]. Las comparsas de «guirrios» propiamente dichas eran características, según este autor, de Lena, Siero, Mieres y Langreo, e indica que en ellas generalmente salían: los «guirrios», los «esterones», la cuadrilla con personajes variables pero con un galán y una dama obligatorios y un oso u hombre disfrazado de tal. Las cuadrillas rivales reñían [9].

Es evidente, pues, que los personajes variaban según las localidades, pero nunca faltaban los «zamarrones» típicos, a los que el señor Vigil asigna el disfraz siguiente como el más generalizado: «... visten pantalón blanco con franja encarnada, camisa blanca, largas polainas de paño negro y faja encarnada, sobre la que ciñen ancho cinturón de cuero, al que van sujetos algunos cencerros. Cubren su cabeza con una especie de cucurucho, largo hasta sesenta o sesenta y cinco centímetros, rematado por un rabo de zorro y formado por una o dos pieles de oveja blanca, que recubriendo totalmente el cucurucho bajan simétricamente por el pecho y espalda hasta el epigastrio, a manera de escapulario. En la parte correspondiente a la cara llevan unas aberturas que corresponden con los ojos, nariz y boca del disfrazado, y otros *(sic)* correspondientes con las orejas. Las de éstas y las de la nariz y boca llevan cosidos, superior e inferiormente, unos trocitos de paño o bayeta de color rojo, que caen a modo de pequeñas cortinas que ocultan aquellos órganos. También suele quedar sin cubrir por la piel la cara. Entonces cubren ésta con un paño encarnado, con las

---

[5] AURELIO DE LLANO, *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones y costumbres*, Madrid, 1922, pág. 211.
[6] *Ibid.*, pág. 298.
[7] *Ibid.*, pág. 212.
[8] *Ibid.*, pág. 213.
[9] *Ibid.*, págs. 215-16.

aberturas y cartinillas dichas [10]. La figura que incluimos reproduce un traje de Pola de Siero que se conserva en el Museo del Pueblo Español de Madrid, a donde lo consiguió llevar hace años el secretario de aquella institución, don Luis Navia-Osorio».

Análisis de los datos

Casi ninguno de los autores citados en primer término se preocupó de ver si las «comediejas de color y sabor insustanciales» de que habla Cabal tienen elementos dignos de considerarse por lo constantes. Según ellos, las mascaradas de los «guirrios» cambiaban, eran desordenados, no obedecían a plan determinado, como las mascaradas vasco-francesas. Pero creo que en este punto no hay que generalizar hasta que se hagan estudios concretos, aunque acaso esto ya sea imposible. Don José García Galán, párroco de Pola de Siero, en carta dirigida a doña Carmen Monné de Baroja, tía mía, ya muerta, fechada a 3 de febrero de 1939, le decía sobre el asunto de los «guirrios» lo siguiente: «... sólo puedo decirle que hace veinte y tantos años celebraban en las plazas y calles de esta villa unos sainetes o comedias, algo grotescas, unos cuantos individuos vestidos con ciertas pieles, armados de grandes garrotes y cubriendo la cabeza con una especie de capuchón cubierto de pieles y unos cascabeles que con otros que llevaban en los vestidos los sacudían metiendo ruido, a la vez que agitaban los largos garrotes. Llamaban aquí los 'guirrios', conocidos también por 'sidros'. En esa comedia solían fustigar a los políticos y a las autoridades locales; pero hace años, como le digo, que no se celebraron esas pantomimas.» Mi querido amigo don Juan Menéndez Arranz que vio una comparsa de «guirrios» a comienzos de siglo, recordaba también que se dedicó fundamentalmente a decir bromas sobre las personas y autoridades.

Por otra parte, de la misma aparición de ciertos personajes en las mascaradas se puede deducir alguno de los viejos temas.

Parece evidente que en la mascarada de Quirós el médico y el boticario habían de socorrer a la vieja paridora y que las damas y galanes participarían en alguna escena más o menos amorosa. Es indudable que existen grandes semejanzas entre las mascaradas vasco-francesas y las asturianas. Unas y otras se lanzan a la calle o al campo a primero de año, haciendo cuestación. En unas y otras salen tipos semejantes: jóvenes vestidos de mujer, otros adornados con cencerros, los que espantan a la gente, el militar, hasta los afiladores, el médico, el boticario, etc. En el adjunto cuadro se ve esto con claridad:

---

[10] Vigil, *Los guirrios de Siero, op. cit.*, págs. 12-13; Cabal, *Las costumbres asturianas*, págs. 118-19.

MASCARADAS ASTURIANAS	MASCARADAS SULETINAS
«aguilandera»,	«kantiniersa»,
damas y galanes,	«jauna ta anderea», «laboraria ta etxekoanderea»;
«guirrio» principal, «diablo»;	«Txerrero», «Gathusain», «Zamalzain»;
«vexigueros», «zamarrones», «cenicerros»;	«kukullerok»,
«capitán»,	«enseñaria»,
«médico»,	«médico»,
«boticario»,	«boticario»,
«afilador»,	«afiladores» = «txorrotxak»,
«oso».	«artza».

El señor Nuevo Zarracina supone que alguno de los personajes (la «cardona» y la «cenicera») son más modernos que los otros, cosa que no está demostrada. Tampoco parece demostrado que haya que separar radicalmente a los «zamarrones» propiamente dichos de los «guirrios», aunque convendría fijar el área geográfica exacta en que se usa uno y otro nombre. Tanto a «guirrios» como a «zamarrones» (pese a que los considera personajes de gran tradición mítico-religiosa) los juzga como acompañantes de «actores propiamente dichos», que representaban «comedietas en las que solían mezclar el asunto bíblico de los pastores belemitas con otras escenas muy poco en consonancia con él». Autores de tales comedias han vivido hasta época moderna, según el mismo autor [11]. Pero proporciona pocos datos más sobre ellos.

La de mayor aire «ritual» al parecer, aunque no cristiano, es la que como propia de Campo de Caso nos describe el señor Llano. Dice este autor que en su tiempo el día 28 de septiembre, pero antes en el *día de Reyes,* salían en aquella localidad los «bardancos», mozos disfrazados con camisas, sábanas y cencerros. De ellos los principales eran «Marica», que representaba a una mujer vieja, y otro que figuraba ser el marido de ella. La vieja aparecía como en estado de preñez. Mientras la comparsa recorría el pueblo, los chicos encendían una gran hoguera. Frente a ella se hacía la pantomima. Marica fingía sentir los dolores de parto y su marido llamaba a los «bardancos», que eran los médicos; uno por uno hacían el reconocimiento de la vieja sin resultado, y en vista de ello eran golpeados, teniendo que saltar por encima de la hoguera. Al final, Marica paría un gato, y todo terminaba felizmente [12].

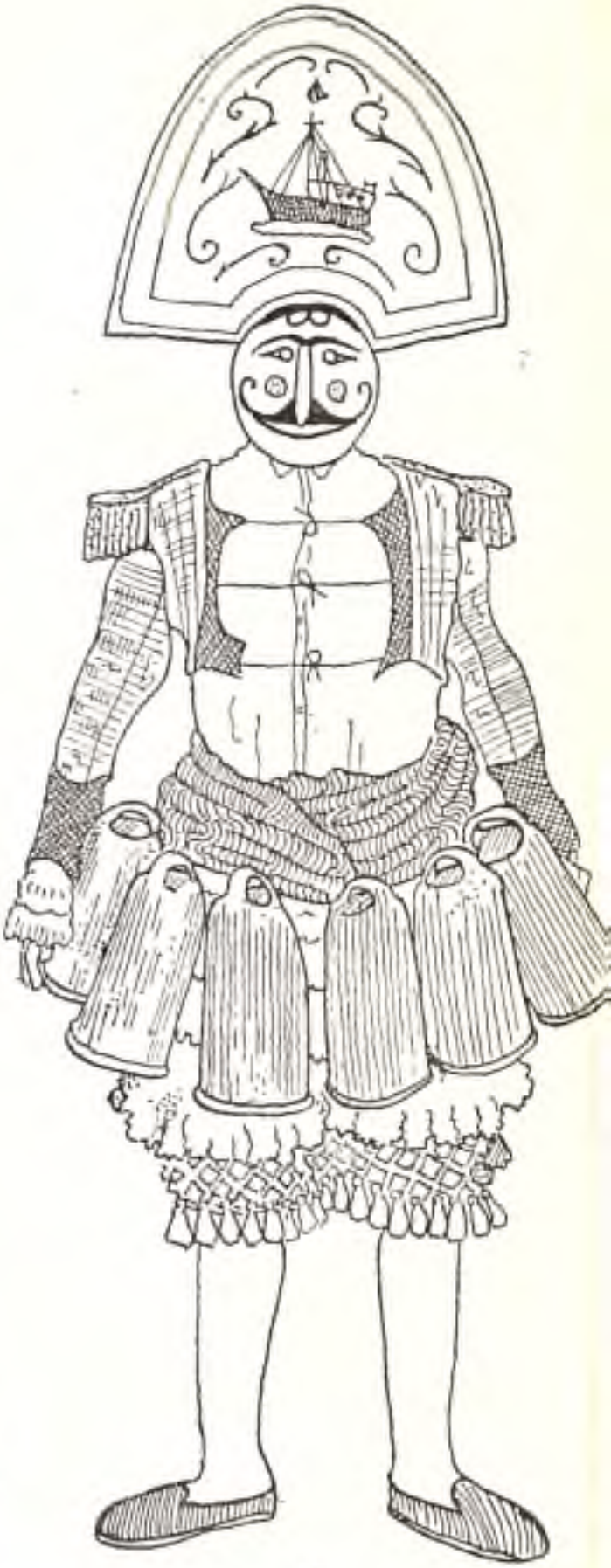
Aparecen, pues, en Asturias personajes que no hay en las mascaradas suletinas, aunque sí, acaso, en las de otras partes del país vasco, como las viejas parturientas, personajes de un abolengo grande

---

11 Nuevo Zarracina, *op. cit.,* pág. 243.

12 Aurelio de Llano, *Del folklore asturiano...,* págs. 216-17; Nuevo Zarracina, *op. cit.,* págs. 251.

«Guirrio» de Pola de Siero (Asturias)



Máscara gallega

y mucha importancia folklórica. Pero a pesar de todo, las mascaradas suletinas ofrecen aspectos más interesantes para establecer criterios precisos.

El señor Cabal, acaso por falta de ellos, relacionó a los «guirrios» en general con los lupercos latinos [13]. Pero en el capítulo segundo de esta parte he tratado de las festividades antiguas que pueden tener relación mayor con estas mascaradas de modo más directo, festividades que los señores Uría y Nuevo Zarracina han recordado también.

Mascaradas de Cotobade (Galicia)

En Galicia, país en el que el Carnaval ofrece muchas modalidades —como se ha visto—, hay mascaradas parecidas a las asturianas, aunque siempre con un matiz particular. Así nos lo revela un informe de A. Fraguas sobre el Carnaval de Cotobad o Cotobade (provincia de Pontevedra), ayuntamiento que comprende las feligresías de Aguas Santas (Aguasantas), Valongo, Loureiro, Rebordelo, Carballedo, Caroy, Corredoira, Bosela y Almofrey [14]. La mascarada tiene lugar en la época de Carnaval, que comienza bastantes días antes que el Miércoles de Ceniza, y que se caracteriza, entre otras cosas, porque en ella se comen algunos alimentos especiales, como la «bincha» o «bandullo», embutido especial en vejiga de puerco, y los «petotes», harina amasada en forma de huevo, pero de mayor tamaño, cocida en agua y recubierta de azúcar, y sobre todo carne [15]. Durante el período los «filandones» y «filadeiros» se prolongan hasta horas más avanzadas de la noche que de costumbre, y los chicos hacen con maderitas jeringas para lanzar agua a los que pasan a su alcance.

Pero son las «foliadas» lo más característico. Las «foliadas» o «momadas» van de parroquia en parroquia, y en ellas, a diferencia de lo que ocurre en Vasconia, Asturias, León y también en Santander, pueden intervenir las mujeres. Las máscaras masculinas son: los «lanceros», los «madamitos», los «vellos», los «maragatos» y además los «oficios»: «paragüeros», «zapateiros», «barbeiros», limpiabotas y guardias. Las mujeres hacen de «vellas», «madamitas» y «muradanas». Algunas en su atrevimiento llegan incluso a vestirse de hombre para ir a la ronda de noche, si no tienen quien las acompañe [16].

Vamos a examinar brevemente el carácter de estos personajes. Los «lanceros» van a la cabeza de la comitiva, montados a caballo, tocando cuernos, para anunciar su paso por los pueblos o para convo-

---

13 Cabal, *La mitología asturiana. Los dioses de la muerte*, págs. 265-68.

14 A. Fraguas y Fraguas, «O Entroito en Cotobade», en *Nós*, año XII, número 77, Orense, 15 de mayo de 1930, págs. 84-94.

15 *Ibíd.*, págs. 84-85.

16 A. Fraguas, *op. cit.*, pág. 87.

car a la gente que vive en los campos. Van vestidos con el mayor lujo posible. Las mozas rivalizan sobre si el «lancero» vecino, cuyo atavío les ha sido encomendado, está más lujosamente ataviado que aquel de cuyo vestido se han encargado otras. Llevan arreos militares y sobre ellos acumulados la mayor cantidad de adornos: cintas de seda, mantón atravesado a la espalda, gorro de cartón trapezoidal recubierto de cintas de papel de colores diversos y polainas negras. En una mano llevan también una banderola. Suelen ser de uno a cinco, según la importancia y riqueza de la aldea [17].

Los «madamitos» son los mozos mejor plantados y que bailan con mayor perfección. Llevan careta, el mejor traje que poseen y una faja como mayor adorno. Van con la pareja, con las «madamitas», y bailan en el lugar donde se celebra la «foliada», demostrando una seriedad protocolar que contrasta con la bufonería de los demás personajes. En Aguas Santas suelen ir tres o cuatro parejas de ellos [18].

Los «vellos»: viejos, son unas máscaras horrorosas, propias para asustar y hacer reír alternativamente, que llevan un extraño tocado, compuesto de un gorro de paja sobre el que se coloca un armazón con cintas de papel, una cuerda amarrada a la cintura y una soga en la mano para coger a los chicos que se meten con ellos [19]. También son máscaras grotescas los «maragatos», que, por lo general, se visten con un viejo traje de soldado y una máscara fea, y a los que se grita:

Maragato pato,
rabo de la cincha,
cuando el gallo canta,
maragato rincha [20].

Los que simulan oficios ostentan, como es natural, los atributos de aquéllos y los remedan burlescamente [21].

Los personajes femeninos son las «vellas» = viejas, mozas o mujeres tapadas de tal suerte que no deben ser conocidas por nadie mientras dura la «foliada». Aparecen con sombrero de hombre. De las «madamitas» ya se ha dicho lo suficiente al hablar de sus parejas masculinas. Las «muradanas», en número de dos, llevan traje aldeano, al revés de las «madamitas», que se adornan con su mejor ropa, de aire moderno, o a la moda de la ciudad; una rueca y un huso las caracteriza, y dicen la buena ventura a los mozos, y de esta suerte sacan algunas perras [22]. Las mujeres, como careta llevan un pañuelo. La comparsa va de pueblo a pueblo. Los «lanceros» son los encar-

17 *Ibíd.*, pág. 87.
18 *Ibíd.*, pág. 88.
19 *Ibíd.*, pág. 88.
20 *Ibíd.*, págs. 88-89.
21 *Ibíd.*, págs. 88-89.
22 A. FRAGUAS, *op. cit.*, pág. 89.

gados de anunciarla y marcar el itinerario. Los «vellos» y «maragatos» persiguen en el trayecto a las mujeres, abrazando a todas las que encuentran y restregándoles la cara con una piel de conejo. También suelen sujetar a algún mozo y llevarlo consigo, dándole de vez en cuando algunos golpes.

La parte principal de la «momada» es el baile de los «madamitos» y «madamitas», remedado por los «lanceros», tras el cual una «vella» coge un caballo de uno de éstos y da dos vueltas con él agarrado del ronzal alrededor del baile, echando papeles a los mozos. Con esto se da por terminado el acto. Pero algún tiempo después un mozo disfrazado se monta al revés en un burro y lee el sermón de «Entroido», composición poética humorística de algún aficionado, en que se alude a los hechos que más pueden interesar en la aldea, se satirizan los vicios, etc.[23]. A veces hay también «momadas» nocturnas, en las que no intervienen los «lanceros» ni los «oficios»[24].

Estos datos son suficientes para hacer ver que hay regiones de Galicia en que las mascaradas coinciden con las de Asturias en esencia y bastante con las «cavalcades» vascas. Pero el hecho de que en ellas intervengan mujeres de verdad acaso sea de una importancia sociológica mayor de que a primera vista se le pudiera dar[25].

Mascaradas del partido judicial de Viana del Bollo (Orense)

Un informe del partido de Viana del Bollo (Orense), debido a don Nicolás Tenorio, descompone en varias mascaradas la imagen que nos ofrece el relativo al Carnaval de Cotobade, que resulta un tanto abigarrado.

Una de éstas tiene o tenía lugar el llamado «Domingo gordo o corredoiro». Caracterízase éste, o mejor dicho, se caracterizaba cuando el excelente observador del que recojo los datos estuvo de juez de primera instancia en aquella región (de 1904 a 1906), porque en él se podían robar los potes y ollas de las cocinas por parte de los hombres, claro que con la lucha natural con las mujeres, que escondían sus guisos y empleaban otros ardides para evitar los robos. Sin embargo, lo reunido era siempre bastante para que los ladrones celebraran una comilona en el campo, tras la cual volvían al pueblo con los potes y ollas vacíos colgando de palos. A la tarde se celebraba

---

23 Un ejemplo da A. Fraguas, *op. cit.*, págs. 91-93 de tales sermones.

24 A. Fraguas, *op. cit.*, pág. 93.

25 Más recientemente, el mismo A. Fraguas ha publicado en castellano «Máscaras y sermones de Carnaval en Cotobad», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, II, cuaderno 3, 1946, págs. 435-57.

una mascarada que, según los detalles conocidos, se parecía bastante en determinados aspectos a las vascas.

«A la tarde —dice Tenorio—, la gente se reúne en la plaza o sitio principal de la aldea para ver la mascarada del día, la *mula* y el *maragato*. Debajo de una manta de caballo se colocan dos hombres: el delantero lleva la cabeza de la mula, hecha de pajas o cartón, con cabezada y ramal; el de atrás va agarrado a la chaqueta de su compañero, y ambos, agachados, forman el cuerpo del animal, llevando puestas botas de montar o polainas para que figuren mejor las patas de la mula. El *maragato* conduce el animal, y su traje va de acuerdo con el nombre, siendo tradicional la careta que lleva éste, que es de madera pintada con grandes ojos, mayor boca y adornada la frente con una figura de serpiente, careta que se guarda entre los vecinos durante el año para usarla en estos días. La *mula* y el *maragato* se presentan en la plaza o sitio principal de la aldea, después de la comida, seguidos de una turba de rapaces, quién con la cara tiznada, quiénes con la cintura llena de cencerros y las chaquetas vueltas del revés, y como es considerada como un animal verdadero, hace lo que éstos, dar coces a todos los que encuentra a su alcance. Según el testimonio de los más viejos, la *mula* y el *maragato* siempre hicieron las mismas cosas: llevar a la taberna, para que paguen una convidada, a los que montan en ella; si tropiezan con algún señor, montado en la mula, conduciéndolo así al casino para que dé propina, y que la mula se ponga enferma, lo cual conoce el *maragato* porque se tira al suelo y no quiere andar. Entonces aparece un albeitar improvisado que la reconoce, y como medicina saca de la taberna a la calle un gran *cunco* de madera; el *maragato* corta en pedazos uno o dos panes de trigo, los echa dentro del *cunco,* los rocía con azúcar, vierte en el cacharro unos cuartillos de vino, lo remueve todo con la mano y lo da de comer a los que forman la mula. Con esta medicina sana el animal, lo lleva a herrar, se le escapa y corre, dando coces a diestro y siniestro, y en estas operaciones pasan toda la tarde, hasta que llega la noche y seguidos de una turba de rapaces se marchan para la casa» [26].

La semejanza de esta escena con una de las de las mascaradas suletinas es innegable. En Galicia, como en Vasconia, como en otras partes, estos equinos fingidos de primero de año o Carnaval son acaso representaciones o encarnaciones de viejos númenes, cuyo carácter ya no está especificado en las diatribas contra las fiestas de las «Kalendae». Hasta la enfermedad de la «mula» de Viana parece corresponder al desfallecimiento del «Zamalzain», y el episodio de herrarla, al que se registra también en Lanz.

---

[26] Nicolás Tenorio, *La aldea gallega, estudio de derecho consuetudinario y economía popular hecho por ... en el partido judicial de Viana del Bollo, donde fue juez, 1904-1906,* Cádiz, 1914, págs. 128-30.

CAPITULO VII

LOS «ZAMARRONES»

Los «zamarrones» en los textos antiguos

El nombre de «zamarrón» que hemos encontrado en Asturias, junto a los de «guirrio», «bardanco», «sidro», etc., está mucho más extendido que aquéllos y requiere ser analizado particularmente, pues el análisis puede proporcionarnos algunas curiosas precisiones.

Don Ramón Menéndez Pidal, en su hermoso libro sobre los juglares, estudia las variantes de la voz y su aplicación con la abundancia documental que caracteriza toda obra suya.

Para él, en un principio los «zaharrones» o «zaarrones» (en la forma clásica de la palabra) eran una clase especial de actores callejeros que divertían al público con funciones grotescas y chocarreras. Pero en virtud de un examen nuevo del material que proporciona este maestro insigne y de algún otro que he podido reunir, creo que cabe ampliar el punto de vista. Menéndez Pidal recuerda textos medievales en los que se consideran infames o infamados a los que hacen «çaharrones», cantan y bailan *por precio* [1].

Es el texto de las Partidas el principal [2], pero en este mismo texto se les separa de los juglares, y es importantísima la cláusula de que sean considerados infamados aquellos que hagan de «çaharrones» *por precio,* pues puede indicar que los que lo hacían sin estipendio no se consideraban infamados. En el *Libro de Alexandre* se habla de «xafarrones» que pueden ser profesionales [3], como también

---

1. R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y juglares, Madrid,* 1924, pág. 27.
2. *Part.* VII, 6.º, 4.ª
3. Menéndez Pidal, *op. cit.,* pág. 27. En unas bodas, descritas como si fueran bodas medievales, se habla de los que las amenizaban:

> «Eran grandes e muchas las donas e los dones,
> Non querían los iogares çendales nen çisclatones,
> Destos auia hy muchos que fazien muchos sones.
> Otros que menauan symios e xafarrones.»

son profesionales aquellos de los que se encuentra referencia en los decretos del rey Alfonso V y la reina doña Elvira, dados en el Concilio de León del año 1020, donde el que lleva el número XXV dice:

«Omnes carnizarii cum consensu Concilii carnem porcinam, hircinam, arietinam, vaccinam per pensum vendant, et dent prandium Concilio una cum Zaunorres.»

Decreto que el canonista Tejada traduce así: «Todos los carniceros venderán por peso, y con consentimiento del Concejo, carne de puerco, de macho cabrío, de carnero y de vaca, y darán un convite al Concejo con fiestas de máscaras» [4]. Esta traducción nos acerca al concepto muy común de considerar simplemente al «zaharrón», «zamarrón», etc., como una máscara.

Menéndez Pidal copia una definición que se halla en el *Diccionario...* del doctor Francisco del Rosal, que data de 1601, y que dice así:

«Çagarrones, que otros dicen çaarrones o çaharrones y çarraones, son figuros ridículas de enmascarados que acostumbran ir detrás de las fiestas, procesiones o mascaradas para detener y espantar la canalla enfadosa de muchachos que en semejantes fiestas inquietan y enfadan, y assí, para más horror de éstos, las visten en hábitos y figuras de diablo, por lo cual, en Zamora los çarracones son llamados diablícalos; assí que se dixeron de çaga que es detrás» [5].

Covarrubias, en su *Tesoro...*, indica, pocos años después [6]:

«Çaharrón, el momarrache o botarga que en tiempo de carnabal sale con mal talle y mala figura, haciendo ademanes algunas vezes de espantarse de los que topa, y otras de espantarlos. Algunos dizen ser nombre arábigo de *çahhal*, que vale 'mendigo'...; otros, que está corrompido de çamarron, porque suelen llevar unos çamarros con unas corbas para dar que reír a la gente» [7].

En un «Vocabulario» de palabras medievales que trae en su

El libro de Alexandre, estrofa 1.798, *Poetas castellanos anteriores al siglo XV* (BAE, LVII), pág. 202. El juglar asalariado y el mimo de la misma condición pueden alternar en espectáculos y ceremonias con aficionados. En las bodas campesinas leonesas «maragatas» del siglo XIX saltan los «zamarrones»: «Amanece el día de la tornaboda y los esposos, después de almorzar juntos, se encaminan a la iglesia con los mismos trámites del día anterior, oyen su misa y vuelven a casa festejados por una comparsa de "zamarrones", especie de mojiganga que nunca falta en semejantes casos y que les aguarda a la puerta de la iglesia.» ENRIQUE GIL, «El maragato», en *Los españoles pintados por sí mismos*, Madrid, 1851, pág. 279.

[4] JUAN TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española, traducida al castellano con notas e ilustraciones por D. ..... Parte segunda. Concilios del siglo XIII en adelante*, III, Madrid, 1851, pág. 72; en el texto hay las variantes: «Zaunorres» o «Zavazoures».

[5] MENÉNDEZ PIDAL, *op. cit.*, pág. 27, donde señala lo falso de la etimología del final.

[6] S. v. «çaharron», fol. 261 vto., de la primera ed.

[7] MENÉNDEZ PIDAL, *op. cit.*, pág. 27.

Paleografía el padre Andrés Merino, autor del siglo XVIII, se lee: «Zaharrones *disfrazados por diversión,* y los que andan cantando y tocando por las calles» [8].

Aquí se halla muy bien precisado el doble aspecto de los «zaharrones». En el folklore moderno se aprecia no tanto el carácter juglaresco como el carácter de máscaras populares en determinadas festividades, con aire demoníaco en el más estricto sentido de la palabra.

El origen de la palabra zamarrón

Comentando Menéndez Pidal los viejos textos, establece que la palabra «zaharrón» se ha transformado por obra de confusiones con las palabras: «zaga» y «zamarra» (por tendencia natural a deshacer el hiato de las *aa*); por recuerdo de la palabra «cigarra» y el aspecto de aquel bicho; por recuerdo del «zángano» y por metátesis varias. Y pone los ejemplos siguientes:

«Zagarrón»: el bobo de la danza en Ciudad Rodrigo. «Zamarrero», en Villafranca (Navarra), y «Zamarrón», en Lena (Asturias) y en Redondo (Palencia), «a la máscara vestida grotescamente». «Cigarrón» y «cigarrons» se llama en partes de Galicia, como Verin, el valle de Laza, etc., a los que se disfrazan en Carnaval con trajes de mojigangas [9]. «Zangarrón», en Lena, por recuerdo del «zángano», lo cual causa que en Mediana (Zaragoza) se llame «zamarrones» a los machos de las abejas.

Como metátesis presente: «Zamarrón», en Villarramiel, Aguilar y Meneses (Palencia), con significado de máscara. «Mazarrón». en Burgos, donde se designa así, según Olmeda, a un «rey de Navidad», adornado con cintas de colores chillones.

Como caso en el que las dos *aa* se funden en una sílaba, cita el de «Zarrón», registrado en Atienza (Guadalajara), que sirve para designar a una máscara que sale en Carnaval cubierta de andrajos o de una piel de toro sin cuernos, arrojando al público paja o ceniza; en este mismo pueblo registra que en Carnaval salen asimismo las «vaquillas», es decir, hombres «vestidos con felpos y que llevan cuernos de vaca y cencerros».

«Los 'facedores de los zaharrones' o los que 'meneavan xafarrones' debían de ser, pues —concluye Menéndez Pidal—, juglares que en comparsa divertían al público disfrazados fea y grotescamente;

---

[8] Andrés Merino, *Escuela paleographica o de leer letras antiguas, desde la entrada de los godos en España, hasta nuestros tiempos,* Madrid, 1780, pág. 442.

[9] Toma la definición, que he verificado, de Juan Cuveiro Piñol, *Diccionario gallego,* Barcelona, 1876, pág. 69, *b*.

eran, sin duda, los mismos que el moralista inglés Thomas de Cabham condena diciendo: 'Transformant et transfigurant corpora sua per turpes saltus et per turpes gestus, vel denundando se turpiter, vel induendo horribiles larvas'; los mismos, acaso, que en el *Penitencial* escrito en el siglo XI, en el monasterio burgalés de Silos, condena a un año de penitencia a los que danzaban en traje de mujer o disfrazados monstruosamente. La voz *çaharrón* derívase por los modernos etimologistas del árabe *çaharón,* intensivo de *çohra (homo ridiculus, que ludibrio habetur),* voz de cuyo derivado, *maçhara,* proviene también la voz máscara» [10].

Los zamarrones en el folklore

Crco poder demostrar que las funciones de «çaharrones» medievales no son las originadoras de las mascaradas de «zamarrones», «zangarrones», etc., pues de modo positivo sabemos y hemos visto que mucho antes que las condenaciones expresadas en las obras citadas por Menéndez Pidal se condenaba a los que por motivo de la fiesta de primeros de año se disfrazaban de maneras iguales, en comparsar iguales a las actuales de Asturias, etc., con nombres emparentados al que vamos estudiando.

El padre César Morán, que fue un folklorista competente, describió las *zafarronadas* de la montaña de León propias del Carnaval. Su semejanza con las mascaradas suletinas y con la de Viana (Orense) es evidente. Comúnmente los días del Carnaval en aquella zona los chicos y mozos de los seis a los veinte años eligen un «zafarrón», que es el que manda durante ellos. Va vestido con pieles, la cara la tapa «con una piel de cabrito con agujeros para la boca y los ojos, se calza de abarcas para correr ligero, se coloca una pretina alrededor de la cintura para meter mucho ruido, coge en sus manos un «cachaviello» para saltar por ventanas y balcones y un saco de ceniza para diferentes usos [11]. Con él delante, los escolares y mozos, en orden, recorren los pueblos vecinos al propio, haciendo cuestación. Uno de ellos lleva un asador para ensartar los chorizos, etc., que recoja. En las casas donden dan, cantan y bailan, y donde no, el «zafarrón» arroja ceniza.

El mismo «zafarrón» se permite licencias con las mujeres, a las que arroja también ceniza. De vuelta, se organiza una cena en casa de uno de los padres o parientes de los escolares, a la que asisten todos los de ambos sexos. Pero la «zafarronada» no consiste tan

---

[10] Menéndez Pidal, *op. cit.*, págs. 27-29.

[11] César Morán, «Datos etnográficos», en *Sociedad de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y memorias,* X, Madrid, 1931, pág. 210.

sólo en esto. Hay otros tipos más complicados de ella. «Algunas veces con las ganancias se compra un carnero, que pasean por las calles cargado de moños y de cintas de colores; luego se le guisa y se le come con los adimentos oportunos. A la comparsa suelen acompañarla dos a modo de abanderadoss» [12]. Otras veces sale *un toro,* un hombre disfrazado esquemáticamente de tal, o, mejor dicho, un armazón que lo figura, consiste en «cuatro palos con unos cuernos a la delantera y un rabo atrás, tapado con una manta de colores y debajo un mozo que acomete» [13]. También salen otros disfrazados caprichosamente de «maragatos» en compañía del «zafarrón» propiamente dicho, uno de gitano, con su burro, y una especie de comparsa de cardadores burlescos y de sogueros ridículos (estos dos oficios son objeto de la irrisión general no se sabe por qué razón). Dos muchachos, disfrazados femenilmente, son las «madamas», que bailan ante las casas. Por último, en ocasiones, sale también en la «zafarronada» la «mula ciega», que «es un individuo que se coloca sobre los hombros de otros dos; van tapados con colchas de camas y no se ve dónde terminan los unos ni dónde comienza el otro. El de arriba lleva una cabezada, y los de abajo u otro de la comitiva hace como que tira del cordel. El que va encima llega con las manos a ventanas y balcones» [14].

En suma, vemos aquí que en León, bajo el nombre de «zafarronada», que es variante indudable del de «zamarronada», se comprende una serie de comparsas en las que intervienen tipos iguales o muy semejantes a los de las mascaradas suletinas de primeros de año, a las asturianas de los «guirrios» y a las gallegas de Cotobade y Viana. De las representaciones de animales —vacas, mulas, etc.— habremos de hablar repetidas veces en lo futuro. Reproducimos en lámina a un «zafarrón» del pueblo de Rosales, y vese también en ella a uno de los chicos vestidos de mujer que lo acompañan. La debo a la amistad del mismo padre Morán, a quien he de rendir piadoso recuerdo en estas líneas.

Por otra parte, en ciertas danzas castellanas, aunque no sean propiamente de invierno, sale uno al que llaman «zancarrón» o «zamarrón», o varios denominados lo mismo. «Zagarrón», en algunos pueblos de la provincia de Segovia, como Cabezuela, es el «que dirige a los botargas durante la función en que intervienen, y tiene la obligación de enseñar a los danzantes, por lo que le abona el ayuntamiento 15 pesetas al año» [15].

---

12 C. Morán, *op. cit.*, pág. 211.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

15 Gabriel María Vergara, *Cuatro mil palabras y algunas más, de uso no frecuente, no incluidas en el Diccionario de la Real Academia Española,* Madrid, 1925, pág. 191, *a,* s. v. «Zagarrón».

La pícara Justina recuerda a los «zancarrones» que salían en las danzas procesionales de León [16]. Estos «zancarrones» poco tienen que ver con los juglares, ni la «zafarronada» de León puede considerarse de origen medieval.

Del examen filológico de las otras palabras que Menéndez Pidal relaciona con la típica medieval de «zaharrón», y sobre todo en lo referente al empleo o significación de ellas, puede extraerse también algún criterio de interés. «Zaharrón» parece que viene del árabe, según va dicho, aun cuando Menéndez Pidal insinúa que esto no es todo lo seguro que pudiera creerse, pues en una nota piensa como en posibles engendradoras de esta palabra las vascas «zaar» (viejo) y «zakar» (torpe) [17]. Pero ¿no habría antes alguna palabra parecida con la que se confundió? ¿Hay que relacionar siempre a «zaharrón» como palabra originaria con «zamarrón», con «zangarrón», etc.?

En la provincia de Santander llaman «zarromaco», «zarromoco» o «zarramaco» a un mascarote con la cara manchada de carbón que en ciertas danzas hace de bufón, iniciando la entrada de ellas. El «zorromoco», como también se le llama, va unas veces vestido de pieles, agitando un palo con vejigas; en otras aparece vestido de levita con un sombrero de copa lleno de flores. Al final del baile de palillos se sube sobre los demás danzantes y pronuncia un discurso chistoso [18]. Estas voces, que difícilmente se pueden relacionar con «zaharrón», pueden tener un parentesco con algunas vascas que luego veremos, pero especialmente con «zomorrua», «mozorrua», que poseen todas estas significaciones: 1) máscara o persona disfrazada; 2) fantasma o espíritu terrorífico; 3) insecto de feo aspecto [19].

Es curioso señalar el paralelismo de las significaciones de esta palabra con las de la latina «larva», que en singular puede querer

---

[16] *La pícara Justina,* lib. II, segunda parte, cap. IV, 1, *Novelistas posteriores a Cervantes,* II, en BAE, tomo XXXIII, Madrid, pág. 104, *b:* «Habíame dicho que en las fiestas de León salen unos que llaman apóstoles, y pensé que también habían de ser cantaderos y bailar; mas después me dijeron que no se usaba salir sino el día del Corpus, cuando sale la gomia y el gigante Golías, y que no bailan los apóstoles, por cuanto no hay allí el indulto que hay en Plasencia, para salir los apóstoles con cascabeles y danzas y llevar en la procesión borrico y borrica; pero ya que no danzan en León, no les faltan danzantes baratos que de casa del dianche sacan a danzar unos zancarrones, que es danza de mucho ruido y poca costa, que así lo requiere la tierra.»

[17] MENÉNDEZ PIDAL, *op. cit.,* pág. 29, nota 4.

[18] H. ALCALDE DEL RÍO, *Contribución al léxico montañés,* Santander, 1933, pág. 25, fig. 37. Art. «La danza», por JOAQUÍN DE SANTILLANA, en el libro *Cantos de la Montaña. Colección de canciones populares de la provincia de Santander armonizadas por el maestro Rafael Calleja,* Madrid, 1901, pág. 82, fig. en frente.

[19] R. M. DE AZKUE, *Diccionario vasco-español-francés,* II, Bilbao-París, 1906, págs. 48, 458, s. v.

decir máscara terrorífica en el teatro [20], o marioneta de aire fúnebre [21], y en plural («larvae») expresa la idea de espectros maléficos de figura horrorosa, o de fantasmas, o de gentes disfrazadas (en la Edad Media sobre todo, como en el texto de Thomas de Cabham, por ejemplo, y en otros citados al tratar de la condena de las «Kalendae»), y aun la de insectos feos o en determinado estado de desarrollo [22].

Los «mozorruak» o «zomorruak» salen en Carnaval y en algunas otras festividades y son (según se ha visto en el capítulo V) de un aire muy parecido a los «zamarrones» asturianos, etc. De aquí se podrá llegar a deducir que, en un principio, estos enmascarados o encapuchados fueron resepresentaciones de almas o espíritus de los muertos.

Pero, desde luego, los «zamarrones» de Asturias, los «zafarrones» de León, el «zarrón» de Atienza, acompañado de las vaquillas; el «mazarrón» de Burgos, rey de las Navidades; los «zomorruak» vascos y los «zangarrones» de las danzas son personajes antiquísimos, y venga o no venga del árabe la forma medieval «zaharrón» son anteriores a ella sin duda alguna. Toman parte en una o en varias viejas festividades que nada deben a las organizaciones juglarescas; es más, se puede decir que en éstas hay elementos tomados de tales festividades, y no al revés. En capítulos próximos nos los hemos de volver a encontrar, bien como reyes momentáneos, bien como representaciones de animales, bien como máscaras terroríficas.

Examinando el nombre de «guirrio» no hemos llegado a deducir (como pensamos en un principio) que en la antigüedad estos enmascarados de primeros de año tuvieron un carácter bufonesco; pero este carácter se apreciará por otros criterios. A este carácter hay que añadir uno demoníaco, amedrentador, en vista de los datos expuestos y de otros como los siguientes. Algunos danzantes de la provincia de Burgos, etc., para bailar el llamado baile de las cintas se visten de mujer. Al jefe de la danza le llaman unas veces «cachi-

---

[20] HORACIO, *Sat.*, I, 5, 64.

[21] PETRONIO, *Satir.*, 34-35.

[22] J. A. HILD: Art. *Larvae*, en *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III, 2.ª parte, L. M., París, 1904, págs. 950-53. La afición por marionetas o esqueletos engarzados que algunos, teniendo en cuenta un pasaje de HERODOTO (II, 78), consideran como importada de Egipto a Roma con pocos visos de verdad, se observa en épocas posteriores. En el artículo de MADOZ, sobre la villa de Ateca (Zaragoza), se lee: «También es famosa y llama la atención de los viajeros la *muerte de Ateca*, que se custodia en un armario de sacristía; es un esqueleto engarzado en alambres que en el día del aniversario general por las almas de los difuntos se pone en medio de la iglesia.» *Diccionario geográfico, estadístico e histórico de España*, III, Madrid, 1846, pág. 94, *a-b*.

diablo», otras «cachibirrio». Este último nombre puede relacionarse con el de «guirrio», pues en León también hay unos danzantes disfrazados femenilmente, a la cabeza de los cuales va un personaje grotesco: el «birrio». «Cachi» equivale en castellano a «casi» y es ahora arcaísmo. La voz «cachidiablo» la emplea Quevedo en un romance en el que «descrive el Río Manzanares, quando concurren en el Verano a bañarse en él», de esta suerte:

> A modo de Cachidiablos,
> me cercan tres Cachirríos,
> Orbigo, el Castro y Vernesga,
> que son de Duero Meninos [23].

Aquí se ve el uso propio de la palabra «cachi»: el «cachidiablo» es casi un diablo o como un diablo; el «cachibirrio», un «casi birrio» o «birria» también. ¿Mas qué misterio psicológico hay en esto de asociar al terror con la risa, la burla con el miedo, la broma con la religiosidad? Desde la niñez en el hombre se observa ya esta tendencia, que adquiere formas muy concretas en la edad madura, que en las religiones históricas ofrece ejemplos tan característicos como el del culto dionisíaco, en el que el dios aparece unas veces como un ser grotesco y burlón y otras como una divinidad implacable. Si uno piensa que *Las Bacantes,* de Eurípides, tragedia que el poeta estaba escribiendo al morir, ofrece un Dionysos tal como el que en ella aparece, y *Las ranas,* de Aristófanes, comedia escrita precisamente a la muerte de Eurípides, ofrece un Dionysos cómico y ridículo, no se explicará, pero se apreciará cómo en una misma época, para una misma gente, una divinidad terrible puede ser a la par objeto de la irrisión y de bromas. Y algo semejante ocurre en el folklore europeo con el diablo y los fantasmas: «larvas», «lemures», «zomorruak».

---

[23] *Obras / de / don / Francisco / de / Quevedo Villegas / ... / tomo tercero, / el qual contiene todas sus poesías* / «En Amberes. / Por Henrico y Cornelio Verdussen. / Año M. DC. XVI», pág. 350, musa VI, romance XCV. GABRIEL MARÍA VERGARA, *Cuatro mil palabras..., op. cit.,* pág. 52, s. v. «cachidiablo», «cachivirrio».

CAPITULO VIII

LUCHAS RITUALES Y LUCHAS DE MOZOS

La lucha y mascarada de final de año en Santander

Hemos visto que en las mascaradas suletinas uno de los elementos es la lucha entre sus diversas partes, y que también los «guirrios», cuando dos comparsas topan, se ofrecen lucha o paz, y que, con frecuencia, se dan de puñadas, y que en Galicia las luchas carnavalescas se ajustan a reglas. Creo que sería fácil encontrar en otras partes de España y Europa luchas de enmascarados a fines o comienzos del año, ligadas con las descritas.

Siguiendo en el Norte, por lo que se refiere a Santander, encontramos que «el último día del año se celebra en determinadas aldeas una fiesta llamada de la 'vijanera' o 'viejanera', que consiste en ciertas danzas que pudiéramos denominar salvajes. Al romper el día, los individuos que toman parte activa en el festival, y que suelen ser los dedicados al pastoreo principalmente, se lanzan a la calle cubiertos de pies a cabeza con pieles de animales y llevando colgados a la cintura innumerables cencerros de cobre. Enmascarados con tan original y salvaje disfraz, corren, saltan y se agitan como poseídos de furiosa locura, produciendo a su paso un ruido atronador e insoportable». Así pasan todo el día. Al anochecer van a los límites con la aldea próxima, de la que, a su vez, salen también los mozos; cuando están cara a cara los de los dos bandos, se preguntan si quieren paz o guerra. Si paz, se abrazan y bailan juntos; si guerra, se dan de puñetazos hasta hartarse [1].

Otros informes más modernos que el anterior del valle de Iguña, Cieza, valle de Anievas, Toranzo, etc., nos describen la «vijenera» como fiesta muy semejante a la de los «guirrios». Don G. Adriano

[1] H. Alcaide del Río, «Las pinturas y grabados de las cavernas prehistóricas de la provincia de Santander», en *Portugal*, II, 1904, pág. 147.

García Lomas dice que es una «especie de Carnaval que se celebra a fin de año... El objeto de la 'vijenera' es postular en el pueblo y en sus confines, en los sitios estratégicos donde ha de pasar a gente que acude de los contornos a presenciar la fiesta; esta labor está encomendada principalmente a los 'zarramacos', 'campaneros' que 'jorrican' los cencerros en la 'raya' o límite del pueblo, mientras los demás 'vijeneros' procuran aumentar la recaudación en el interior. Existen tipos consabidos y característicos, como 'la madama', 'el oso', 'la pepa', 'el indianu', 'el baragatu' y otros. La cantidad obtenida se dedica a celebrar el día de Reyes con una suculenta comida» [2].

Los caracteres de tales personajes los da ligeramente el mismo autor en su obra citada en nota. Los «zarramacos» o «campaneros», «sobre una especie de zamarra de felpudo o estera, llevan atados por el asa una serie de cencerros o zumbas de gran tamaño...; su aspecto es fantástico y original; llevan la cara tiznada de negro, un pañuelo chillón atado a la cabeza, polainas negras de paño (generalmente las reglamentarias del ejército), un cucurucho bordeado de cintas coloreadas» y un palo o porra de acebo o carrasca, con dibujos y muescas [3].

La «madama» es un «vijenero» disfrazado de señora, con muchas enaguas y encajes [4], que parece corresponder a la «aguilandera» asturiana. El «maragatu» lleva un traje de tal, pero muy chillón, lleno de telas y cintas de colores [5]. Pero la máscara más curiosa es la «pepa». «La 'pepa' simula un solo tronco, con dos cabezas y cuatro piernas entrelazadas de una manera fantástica e irrisoria, dando extravagante aspecto al que lo lleva» [6]. Acaso en esta máscara bicípite haya que buscar la explicación de la palabra «vijenera» (como dice el señor García Lomas), o «vijanera», o «viejanera» (como dice Alcalde del Río). En efecto, se puede pensar que tal palabra se relaciona con el «viejo año».

Y es evidente que la fiesta se ha de asociar a la salida y luchas de los «guirrios» a primeros de año y con las pugnas de las mascaradas suletinas tanto como con las descritas como propias de algunos pueblos de la montaña de Navarra el día de Reyes. Con mucha probabilidad también, dentro de la misma clase de luchas hay que incluir aquella propia del partido judicial de Ateca, de la provincia de Zaragoza (Aragón), de la que dice Madoz lo siguiente al hablar de las costumbres de dicho partido:

---

[2] G. Adriano García-Lomas, *Estudio del dialecto popular montañés, fonética, etimología y glosario de voces,* San Sebastián, 1922, pág. 355, s. v., nota; los datos anteriores están tomados en San Juan de Reicedo, Valle de Iguña, también, pág. 297, s. v. «raya», nota.

[3] García-Lomas, *op. cit.,* págs. 367-68, s. v. «zarramacos».

[4] *Ibíd.,* pág. 232, s. v.

[5] *Ibíd.,* pág. 236, s. v.

[6] *Ibíd.,* pág. 272, s. v.

Lucha de Navidad en Ateca (Aragón)

«Sin embargo de que las de este partido judicial son generalmente las mismas que las de todos los demás que componen la provincia de Zaragoza, en cuyo artículo se hablará de ellas, hay en él una particular de la que merece hacerse mención, y que por lo rara no debe en nuestro concepto pasar desapercibida. Consiste ésta en una lucha que tienen los hombres dentro del río Manubles, en el que se introducen cubriendo su cuerpo con sólo un calzón, en el día de Pascua de Navidad, y algunas veces se interesan tanto en ella, que toman parte hasta las mujeres, asistiendo un número inmenso a presenciar este ejercicio, conservado entre sus habitantes desde tiempo inmemorial y acaso desde el de los moros» [7].

Luchas de mozos en general relacionadas con las anteriores

El hábito de atribuir toda costumbre de aire raro al tiempo de los moros es y ha sido siempre común en toda España. Pero es tan claramente un hábito historicista o tradicionalista, que en todas las culturas que aprecia con iguales caracteres, que no vale la pena discutir sobre él, mientras no produzca algún cambio de significación u otro fenómeno de interés. Luchas parecidas, ya que no iguales, son o eran hasta hace poco corrientísimas por doquier, pero sin el carácter preciso, temporal, que tienen las anteriores.

En 1803, Astarloa describía así las luchas de los mozos vizcaínos: «Los desafíos o guerrillas Bascongadas, desde tiempo inmemorial hasta nuestros días, como queda dicho en la parte primera, se executan en la forma siguiente. El desafiador provoca al desafiado con la voz 'Aup'...; el provocado, en señal de aceptar el desafío, responde con otro 'Aup'; sigue el desafiador con la palabra 'Biderdi'; esto es, sal a medio camino; responde lo mismo el desafiado, y ambos caminan a encontrarse. Si alguno de ellos escusa el encuentro, el que llegó al medio camino, tratando de cobarde al enemigo, forma con el *Astamaquila* o garrotón una raya en el suelo en señal de su valor. A los que se muestran con este valor ha llamado el Bascuence con el nombre de *Marrati,* o *Marti,* que con la nota o carácter de apelativo suenan *Marratija* o *Martija,* y literalmente quieren decir rayador, o el que hace rayas con freqüencia» [8].

---

[7] Pascual Madoz, *Diccionario geográfico, op. cit.*, pág. 92, *b*.

[8] P. P. de Astarloa, *Apología de la lengua bascongada...* (Madrid, 1803), pág. 403.

Sobre esta costumbre tengo datos, relativamente recientes, de Aranaz (Navarra) y Oyarzun (Guipúzcoa). De una monografía mía sobre la vida rural en Vera de Bidasoa copio esto: «Los mozos de Aranaz, según dicen en Vera, después de haber estado en la taberna bebiendo, algún día de fiesta, se dividen en dos grupos en la plaza, grupos que se ponen en los dos extremos opuestos de ella y que se amenazan mutuamente, desafiándose a llegar a la mitad. La forma de desafío es: 'Eguizu plaza erdiya.' Algún valiente de uno de los bandos se adelanta, otro del otro también, y así comienzan a pegarse. De Oyarzun se cuenta que cuando un mozo ve a otro de noche y le grita '¡Eup!' y el otro contesta '¡Eee!', la riña a puñetazos es obligada» [9].

Este «mocear» no es exclusivo de una región u otra. He aquí un informe del pueblo salmantino de Rebollar: «Los hombres del Rebollar, como todos los de la montaña, son muy dados a interrumpir el grandioso silencio de sus sierras con ese grito de guerra prehistórico que en el Rebollar es un ¡hu..., u..., u..., ju..., ju!... muy típico. He oído contar, a este propósito, en estos pueblos, que aún no hace muchos años el *hujujear* de unos y otros mozos daba lugar a grandes tragedias. En los bosques de día, y en los lugares de ronda de noche, *hujujeaba* un bando, contestaba el otro. Y así, cautelosamente, se iban acercando, siempre armados de terribles *podones*. Y cuando estaban cerca unos de otros, llegaban al cuerpo a cuerpo, en combate a muerte. Y era sabido; el *hujujeo* de los bandos contendientes no cesaba hasta que uno de ellos imponía al otro el silencio de la muerte. De este modo se cuenta que antaño *moceaban* los del Rebollar» [10].

Muy conocidos son los datos de las luchas semejantes que se producen en la isla de Ibiza. Pero aquí interesa, más que la existencia de tales luchas, el hecho de que algunas se celebren en épocas determinadas del año, en fechas justas, como el segundo día de Navidad, el último día del año, la víspera de Reyes, etc.

Si las luchas de mozos en cualquier época no parecen tener ningún significado, si no es el de demostrar el valor personal o colectivo, las luchas de mozos en época determinada deben de tener una significación ritual o religiosa concreta.

---

[9] *La vida rural en Vera de Bidasoa*, Madrid, 1944, pág. 137.

[10] ANDRÉS PÉREZ CARDENAL, *Sierras y campos salamanquinos*, Salamanca. 1922, págs. 120-21.

CAPITULO VIII

(continuación)

LA FIESTA DEL ARADO EN LA ALTA MARAGATERIA (LEON)

Los maragatos

Hay una zona de España que, desde el punto de vista etnológico y lingüístico, es de la más curiosas: la de la provincia de León. León, físicamente, puede dividirse en tres partes que ofrecen paisaje distinto: una es la parte montañosa, de que ya se ha hablado; otra, la parte de las vegas; otra, la parte del llano. Las dos primeras son las típicamente leonesas [1]. En una zona que es propiamente de transición entre la ribera, el páramo y las montañas occidentales de la provincia vive el famoso pueblo de los maragatos, está la Maragatería, cuya capital es Astorga, ciudad importante en la España romana. La Maragatería se divide en alta y baja. La alta tiene acaso un aire más rústico, si es posible, que la baja. El pueblo maragato, cuya historia no se ha aclarado y que conserva, al parecer, costumbres antiquísimas, habla el dialecto leonés con variantes muy curiosas y tiene un tipo especial; desde los puntos de vista antropológico y lingüístico, lo conocemos algo merced a las monografías de dos investigadores de estirpe maragata, los señores Aragón y Escacena [2] y Santiago Alonso Garrote, naturalista el primero y lingüista el segundo. Y es en la obra de éste donde se hallan unos datos, que aquí conceptúo del más alto interés, sobre la *fiesta del arado* en la Maragatería Alta, que transcribo a continuación:

La fiesta del arado

«En la Alta Maragatería, los pastores de cada pueblo celebran la entrada del año reuniéndose en la plaza disfrazados con pellicas y

[1] L. M. Granizo, *La provincia de León. Paisajes, hombres, costumbres y canciones,* Madrid, 1929, págs. 15-20.

[2] Federico Aragón y Escacena, *Breve estudio antropológico acerca del pueblo maragato,* Madrid, 1902.

subidos en zancos para aumentar su estatura. Cíñense las pellicas a la cintura con rosarios de cencerros y esquilas de los rebaños. Cada pareja de pastores, llamados *campaneiros* en el acto que se relata, úncese a un arado que guían otros compañeros, disfrazados toscamente de *muyieres,* denominados *xiejas,* y surcan la nieve al compás de un canto con la siguiente letra:

¡Oh rapazas! ¡Oh muyieres!
¿Pur qué sedes perezousas?
¿Nun vedes qu' aquestas ñieves
trayen fugazas y tortas?

Delantre estos asadores
que respetarun las fieras
nun temades en culgari
llardu, butiello y murciellas.

Prepará lus aguinaldus
mas que sean de regiellas,
y nusoutros vus daremos
cagayas pa las mudiellas.

Las cabras y las ugüeyas
vus darán si lu faceis
muchus cabritus y años
qu'han de ñacer todos vreis [3].

El informe y los versos transcritos son de un interés tal que es necesario hacer un comentario y varias aclaraciones.

Encontramos, pues, según el señor Garrote, que a primeros de año los pastores se disfrazaban con pieles y cencerros, como los «guirrios», «zamarrones», «mozorruak», etc., y que así disfrazados y por parejas, tiraban de un arado que surcaba las nevadas tierras, guiados por otros pastores, disfrazados de mujeres, llamados «xiepas» o los «xiepas», pues la palabra es masculina y se emplea, siempre, en plural [4]. Estos «xiepas», unidos a los «campaneiros» o los de los cencerros, son análogos, por más de un concepto, a los personajes femeninos de las mascaradas asturianas y a los de las suletinas. Pero esta semejanza se acentúa si tenemos en cuenta que a la cabeza de la comparsa maragata va un personaje que es el encargado de hacer la cuestación, el que canta o dirige el canto, arriba transcrito, que lleva un asador al que se hace mención especial en el verso 5 (aunque los demás también lleven uno llamado «forqueta»), para recoger los regalos. A este personaje se denomina el «birria» o «guirria». Este «birria» es el jefe, como lo es también el así llamado en una mojiganga anual que tiene lugar en Astorga, en el

[3] Santiago Alonso Garrote, *El dialecto vulgar leonés hablado en Maragatería y Tierra de Astorga, Astorga,* 1909, págs. 95-96.
[4] S. Alonso Garrote, *op. cit.,* pág. 267, s. v.

barrio de Puertorrey, la mojiganga de despedida de los «vencejos», en la que va vestido de trapos de colores llamativos, con la cara embadurnada de negro [5]. La identidad de la palabra «guirria» con las asturianas «guirrios» y «guirria» está fuera de dudas.

Después de haber considerado los datos del señor Alonso Garrote, he tenido ocasión de obtener otros directos, referentes al Ayuntamiento de Rabanal del Camino en particular (a 22 kilómetros de Astorga y en el corazón de la Maragatería), que me comunicó en conversación don Jesús Argüello. Este señor y su hermano, que no sólo ha sido espectador, sino también actor en aquella fiesta singular, me dijeron que en realidad comenzaba la noche de Año Viejo. Entonces, acompañados del tamborín, salen a rondar los «zamarracos», que suelen ser en número de seis, vestidos con pieles de ovejas (con los llamados «tajones», variante probable de zajones), y la «dama». La «dama», en general, suele ser un chico de diez a doce años que no haya cambiado de voz todavía y va vestido con faldas. Lleva una careta que figura un rostro femenil, mientras que los «zamarracos» se enmascaran con caretas horrorosas de viejos barbudos y desdentados. Llevan también éstos un palo en forma de gancho, que es el llamado «rodraco», que por lo común suele servir para sacar las cosas del horno, y con el que simulan enganchar las piernas de las mujeres. Uno de ellos, en vez del «rodraco», va con el tenedor o tridente en que, cuando hacen la cuestación, engancha los trozos de tocino, embutidos y demás comestibles que la gente se apresura a darles.

Pero es el día primero de año cuando celebran la función más importante. Una vez oída la misa, en la plaza o, mejor dicho, en la portalada o pórtico de la iglesia, los «zamarracos» que han ido en comitiva recuerdan, uno a uno, por turno, los acontecimientos del pueblo en el año pasado y sacan a relucir las faltas de los vecinos. Uno de los temas más gustados es el de la «repartición del burro». Aludiendo a la muerte de un burro o una vaca u otra bestia doméstica de algún vecino, los «zamarracos» proceden a su repartición; es decir, que a cada persona del pueblo le dan la parte que más parece corresponder a sus características; es decir, al chismoso o a la chismosa, la lengua; a la bailarina, las patas; a la desvergonzada, el rabo, etc. Los versos de que consta la «repartición del burro», etcétera, los hacen las mujeres, habiendo algunas que se distinguen, según el pueblo, por su talento de versificadoras. Modernamente, la más famosa era una pastora que no sabía escribir y a la que le tomaban los versos en el transcurso del año, para que se dijeran en aquella sazón. La «dama» «dice las comedias»: un diálogo con uno de los «zamarracos» que hace de galán, en verso asimismo. Una vez

[5] S. Alonso Garrote, *op. cit.*, pág. 135, s. v. «birria».

cumplido este «rito» y hecha la cuestión, resulta próxima la hora de comer.

A la tarde verifícase la función del arado. Generalmente sobre la nieve, los «zamarracos» tiran de un arado que guía la «dama» y siembran, o hacen que siembran, serrín y «cagayas» de oveja. Después bailan con el consabido tamborín todos los del pueblo que quieren hacerlo, y a la noche, y mientras dura lo recogido, «zamarracos», «dama» y tamborilero celebran grandes comilonas. Dado el carácter de los maragatos, que en cuanto han llegado a una edad no muy grande y tienen los primeros rudimentos de educación salen del país, la fiesta del arado se circunscribe a los pastores y mozos más jóvenes.

Los ganados no salen de casa, por consiguiente, el día de Año Nuevo por muy bueno que esté. Con relación al nombre de «xiepas», el señor Argüello afirma que en Rabanal no se usa, y respecto al de «birria», que sólo se usa para designar al bobo de la danza de palos y de cintas que tiene lugar el 14 de septiembre. En cambio, sí emplean allí el nombre de «campaneiros», aunque más bien como adjetivo (los «zamarracos campaneiros»), porque uno de los atributos de ellos son los grandes cencerros. De los zancos, no usan tampoco en Rabanal; pero es lógico pensar que el señor Alonso Garrote tomó los datos de otras localidades en que existan aquellas variantes registradas en su descripción [6].

Esta fiesta nada tiene que ver con la que existe en vastas extensiones de Castilla, de Tierra de Campos a las cercanías de Madrid, y que se llaman «la fiesta del surco». En Palencia es cuando se empiezan a arar las tierras cuando los mozos del pueblo acostumbran a competir sobre cuál de ellos hace el surco más largo y más recto [7]. Cerca de la capital de España, en Cubas, es en la fiesta de Nuestra Señora de la Cruz, en marzo, cuando se celebra el concurso en los inmensos campos de barbecho. Condiciones estimadas, después de la derechura, son la de quién hace más largo y más profundo el surco con la yunta de mulas y el arado. El vencedor —como único premio— es llevado en hombros hasta la taberna por sus vecinos [8].

---

[6] Según un informe de J. R. Fernández Oxea, «Folklore de Coaledro (Ourense)», en *Nós*, año XVII, núms. 137-38, Orense, mayo-junio 1935, página 108, en aquella localidad los mozos se disfrazan con pieles de becerra y colócanse dos con un yugo y arado haciendo que aran. Valdría la pena de buscar las ramificaciones de la fiesta del arado, por todo el norte de España.

[7] Jovita Coloma y Santana, *Folklore de la provincia de Palencia*, 1930, ms. inédito.

[8] Ignacio Carral, «La fiesta del surco», en *Estampa*, año III, núm. 115, 25 de marzo de 1930, 3 págs., 7 fotos de Díaz Palomo.

Análisis de los datos

Volvamos ahora a los datos del señor Alonso Garrote.

Los pastores maragatos, como los asturianos, salen a primeros de año para pedir aguinaldo vestidos de animales y de mujeres. Pero los asturianos se dedican a la burla, y los maragatos seriamente, como lo hacen también los enmascarados suletinos, llevan a cabo algo que, indudablemente, tiene el carácter de un ritual. Pasar con un arado, montados sobre zancos, en procesiones extrañas, vestidos con pieles unos, vestidos de mujeres otros, cantando la canción recogida, no puede obedecer a otra finalidad. Los versos 1-2 se dirigen a las mujeres reprochándoles la pereza en llevar el aguinaldo. Los versos 3-4 indican que las nieves y fríos del momento traerán en la estación de la cosecha un trigo dorado, magnífico, para hacer pan. Pero no hay lazo de unión aparente entre los versos 1-2 y 3-4. El lazo de unión es el rito en sí, que se considera absolutamente necesario en aquella fecha y que puede ser retrasado por la falta de diligencia. Los versos 5-12 se refieren a la cuestión, a la cogida de tocino, manteca y morcillas y en los asadores, sobre todo en el que lleva el «birria», cuestión que parte del rito, pues como dicen los versos 13-16, si las mujeres dan, además de recibir un obsequio de los propios enmascarados, tendrán crías las primeras las reses de sus rebaños.

Es decir. que la fiesta del arado sirve para asegurar las cosechas y para asegurar la fecundidad de las ovejas y cabras. El hecho de que los enmascarados vayan sobre zancos no es un hecho que obedece al capricho, sino que así acaso se pretendía obrar para que las plantas sembradas crecieran mucho, a gran altura [9]. Del mismo principio partirá tal vez el que en las «kaskarotak-martxak» y «cavalcades» salieran gigantillos y hombres dando grandes saltos, llamados «bolantak»; que los «guirrios» de Obona lanzasen un muñeco en alto, etc.

---

[9] Los datos que da S. Alonso Garrote aparecen citados en un trabajo de don José Alemany, «Voces de la Maragatería y de otra procedencia usadas en "La Esfinge maragata", novela de doña Concha Espina de la Serna», en el *Boletín de la Real Academia Española,* III, Madrid, 1916, pág. 65. Allí se copia también el siguiente texto de la referida novelista sobre la fiesta que nos ocupa: «Bailan en zancos sobre la nieve, cantan y piden aguinaldos en extrañas procesiones nocturnas, que iluminan con mechones y adornan con tirsos.»

Observación sociológica

En la mascarada maragata hay un aspecto de bastante alcance, al parecer. El de que sean las mujeres fingidas las que conducen el arado. Esto se halla relacionado a primera vista con la constitución social extraña del pueblo maragato y con algunas costumbres muy arcaicas que se conservan en la provincia de León. Los maragatos observan una rígida endogamia; es decir, que los matrimonios de maragatos y, sobre todo, de maragatas con gente que no lo es, son muy raros y mal considerados por los mismos. Los maragatos son comerciantes sobre todo, que se dedican a la venta del pescado y andan constantemente de un lado a otro, y la hacienda, en los pueblos, queda bajo la vigilancia y trabajadas por las mujeres, que son las que, en compañía de los viejos y rapaces, aran, siembran, etc.

Pero esta explicación con carácter «funcional» debe ser combinada con ciertas observaciones de tipo histórico.

Resumen

Resumiendo. Nos encontramos en la época actual en la Maragatería una mascarada de primeros de año con caracteres parecidos a las descritas en capítulos anteriores, pero que tiene aspecto agrícola manifiesto. De todas suertes, el tipo de organización especial de los maragatos no parece estar ligado con el origen de la fiesta, ya que una conducción de arado la encontramos, en nuestro examen del folklore general, en Inglaterra, Alemania, Grecia, etc. Se trata de una fiesta común a muchos pueblos europeos. Tal vez examinando los filólogos la palabra «xiepas» obtuvieran algún resultado curioso, algún elemento aclaratorio. Pero yo no lo hallo [10].

[10] El señor S. Alonso Garrote, *op. cit.*, pág. 267, afirma que desconoce la etimología de la palabra, pues no encuentra ninguna correspondiente en portugués, bable ni gallego, y la derivación de *jeba, chepa* o *xiba* = joroba, no parece muy probable. En el momento en que corrijo estas pruebas me consta que la mascarada ya no se hace.

CAPITULO IX

MASCARADAS CATALANAS

Mascaradas del Vallés (provincia de Barcelona): personajes que en ellas intervenían en Mollet

Si dejando ahora el norte y el noroeste de España nos dirigimos a Cataluña, hallamos que en parte de ella se han celebrado mascaradas muy parecidas a las descritas, mascaradas que han sido estudiadas convenientemente hace ya tiempo. El folklorista catalán del siglo pasado Francisco de S. Maspons y Labrós describió en un artículo curioso las mascaradas llamadas «ball de Gitanas», propias de la comarca del Vallés (provincia de Barcelona). De él extracto y traduzco lo siguiente [1]. En Mollet, en 1882, se celebró la mascarada en la plaza el lunes de Carnaval y tuvo, como casi siempre, carácter de representación teatral, pues se prepararon bancos y lugares adecuados para presenciarla, siendo las autoridades, que asistieron en pleno, las que presidieron el acto. Apareció, en primer lugar, en la plaza la «colla» (así se llamaba al conjunto de parejas de representantes) del arrabal de Vilanova. La precedía el «Manyo» dando brincos y cabriolas. El «Manyo» era un hombre entrado en años, vestido de arlequín, que se distinguía por la capacidad de improvisación poética que tenía. Detrás iban, saltando también, dos hombres con calzas de piel, cencerros en la cintura y largos zurriagos en la mano, así como también unos palos largos con tres puntas de hierro en un extremo que se llamaban «forquetas». Después de estos dos, denominados «Diablots», que estaban encargados de imponer orden a la chiquillería, iba un hombre con un viejo sombrero de copa y un palo en la mano, y otro vestido de mujer con ropa también raída y usada, como el anterior. Estos eran el «Vell», el viejo, y la «Vella», vieja. Los dos muy serios formando pareja. De-

[1] F. de S. Maspons y Labrós, «Ball de Gitanas en lo Vallés», en *Miscelánea folklórica,* de varias autores, Barcelona, 1887, págs. 50-77.

trás de ellos marchaban hasta ocho parejas de jóvenes y niñas: ellos de dieciocho a veinte años, y ellas de siete a diez. En esta comitiva de gente joven, el mozo que iba el primero se llamaba el novio de delante, «Nuvi de devant», y el último el novio de detrás, «Nuvi de detrás». A cada novia acompañaba otra, la «vestidora», que era como su doncella. En último término, la música [2].

Acción

«Colocadas las parejas unas detrás de otras —describe Maspons—, con las muchachas en medio, que entregaron su pañuelo a las 'vestidoras', comenzó el baile, que se compuso de cuatro partes: jota, contradanza y dos últimas más complicadas. Concluido éste, la 'colla' del arrabal de Vilanova salió de la plaza entre los gritos de victoria y aplausos de la gente de aquel arrabal particularmente y los ruidos de cencerros de los 'Diablots'. Así fueron entrando hasta siete 'collas' diferentes más, siendo en conjunto y por este orden las que salieron, las siguientes: la del arrabal de Vilanova de la Roca, la de Montmeló, la del Arrabal, la de Martorellas, la de Parets, la de Baix, la de 'can Menna' y la de la Tenda. Una de ellas, mal preparada y ensayada, se tuvo que retirar al grito de 'Pega', grito con el que el público demostró su desagrado» [3].

Reglas generales

Esta fiesta, vista en Mollet, es común a todo el Vallés, o por lo menos lo era antes, con el nombre general de «ball de Gitanas», y antiguamente a cada pueblo importante concurrían gran cantidad de «collas», como ocurría, por ejemplo, en Granollers y en Mollet mismo, adonde iban tantas que era necesario coger puesto, para lo cual el «Diablot» de la «colla» que llegaba, con el «Nuvi major» o primero que le acompañaba, hacía en la plaza, en un lugar conveniente, una marca en el suelo con la «forqueta» en señal de posesión [4]. Las «collas» hacían cuestación de huevos por cada pueblo que pasaban en el carro que las conducía al lugar del certamen. Las «collas» regularmente las componían ocho personas, pero podían ser más, y los pueblos se mandaban las suyas unos a otros en señal de cortesía. Y así, por ejemplo, el Jueves gordo se bailaban en Parets y Montmeló y el sábado siguiente en Ripollet y arrabal de Vilanova.

---

2 F. de Maspons, *op. cit.*, págs. 51-54.
3 *Ibíd.*, págs. 54-56.
4 *Ibíd.*, pág. 59.

Detalles de otra época

Cuando la vio Maspons, la mascarada en Mollet había sufrido muchos cambios con relación a años atrás. La música de gaita, que era la propia del «ball» en otra época, había sido sustituida por una vulgar banda de instrumentos de viento. Más curioso que esto es saber que, primeramente, hacían de bailarinas, de «noyas», niños vestidos de chica; luego, tomaron el papel muchachas mayores, y luego, al fin, niñas.

Los «nuvis» llevaban un traje parecido al de «guirrio» mayor de las mascaradas de Asturias, cascabeles en las pantorrillas y un sombrero de copa con plumas. Las «noyas», un traje parecido al de la «aguilandera» y al de «kantiniersa».

La representación solía comenzar con un paseo, y el número más importante era la «espulsada», la sacudida, en la que el bailarín debía hacer pruebas de destreza, unido a la «noya». Las «collas» eran de cuatro parejas típicamente [5].

Mascaradas de San Cugat, Caldas de Montbuy, etc.

En San Cugat del Vallés había sólo una «colla», pero de un aire muy original. En ella, que solía salir de una casa especial al son de la gaita, el tamboril y el «fluviol», las «noyas» eran mozas hechas y derechas, y los mozos llevaban unos faldellines hasta las rodillas, cascabeles en las piernas y castañuelas. Los «Diablots» esgrimían unos ganchos de hierro. Dos de los jóvenes se llamaban especialmente «Volants», volantes. Cogían estos dos «nuvis» a la «nuvia» o muchacha más vistosa, que quedaba en medio, por los sobacos y la alzaban en el aire cuanto podían, en medio del entusiasmo del público. De San Cugat la «colla» iba, en prueba de galantería, a Rubí [6].

---

[5] F. de Maspons, *op. cit.*, págs. 60-62.

[6] *Ibid.*, pág. 64. El alzar a la muchacha cogiéndola de los sobacos es una práctica que vemos repetida en diversas regiones en otra época. Por ejemplo, en Santander, en el pueblo de Roiz, que está en el partido judicial de San Vicente de la Barquera, hay un enorme prado en el que tiene participación casi todo el pueblo y que se solía segar, hasta fines del pasado siglo por lo menos, en comunidad. Este prado se llama Judero, y el día de la siega suele ser el de San Lorenzo, el 10 de agosto, por lo general, y la orden de llevarla a cabo la da el alcalde. Los mozos salen a llamar a las mozas con una canción especial. En la hora de la siesta, los mozos bailan y llevan a cabo la extraña práctica de «cerner a las mozas». Dos mozos cogen a una moza por pies y cabeza respectivamente y, teniendo cuidado de no levantarle la ropa, la alzan

En Caldas de Montbuy, población situada entre el Alto y Bajo Vallés, se vio en 1885 la «colla» más extraña que se puede dar. Salieron los «Diablots», el «Vell», la «Vella», los «nuvis»; más adelante de todos, ocho hombres, grotescamente disfrazados, que conducían un burro escuálido con un gran serón [7].

En el Alto Vallés, el concurso principal se hacía en Atmella, y en cada «colla» aparecía, además de los tipos citados, un «Capitá», capitán, de aire parecido al de «Zamalzain». Los capitanes de cada «colla» se desafiaban [8].

En la parte oriental del Vallés, Sant Celoní era el punto más concurrido, y entre 1840 y 1850 el «ball» constaba de los números siguientes: 1) las «moxigangas»; 2) la pavana; 3) «lo ball de la cinta»; 4) «ball de bastons»; 5) «ball de Gitanas» propiamente dicho o «espolsar» [9].

Maspons dice que esto no se halla en otra parte de Cataluña más que el Vallés. Puede que la aseveración sea cierta, pero lo que es indudable es que se equivocó al pretender demostrar que el «ball de Gitanas» fue importado por los gitanos precisamente. Su alegato no está fundado en observaciones concretas, mas siempre habremos de agradecer a este autor las descripciones y estudios concienzudos que dejó, que hacen que se le deba considerar como benemérito del folklore [10].

Revisando las colecciones de obras catalanas de interés folklórico, acaso pudieran ampliarse los datos de Maspons. En la provincia de Lérida, en Torá, el Jueves gordo salían el «bonic» y la «bonica», es decir, dos niños vestidos el uno de señor y el otro de señora, con la mayor elegancia posible, que bailaban en la plaza, y detrás de ellos iban el «brut» y la «bruta», otros dos niños que fingían ser una pareja de caldereros, tiznados y zarrapastrosos. La mujer iba con una gran rueca, como si hilara estopa, y así como el «bonic» y la «bonica» procuraban bailar con la mayor propiedad que podían, el «brut» y la «bruta» bailaban grotescamente.

Otros cuatro muchachos ataviados con sus trajes de fiesta hacían cuestación. Donde no les daban nada pintaban una cruz en la puerta. Lo que recogían lo llevaban a la «llorca», que era otro niño montado en un macho con artolas. A la tarde hacían con ello una merienda.

---

en alto y la balancean, y según dice un informe anónimo publicado por RAFAEL CALLEJA, *Cantos de la montaña,* Madrid, 1901, pág. 9, el practicar esto en medio de la siega indica acaso que estamos ante un rito, cuyo destino es provocar el crecimiento de las plantas.

7 F. DE MASPONS, *op. cit.,* pág. 64.

8 *Ibíd.,* pág. 65.

9 *Ibíd.,* pág. 69.

10 *Ibíd.,* págs. 71-77. En el mismo tomo *Miscelánea folklórica,* págs. 78-90, hay unas «Consideracions sobre lo ball de Gitanas en lo Vallés», de V. ALMIRALL, que no son de gran utilidad.

Semejante función, a la que se denominaba «La Llordella», entra dentro también del ciclo que venimos estableciendo [11].

Mascaradas del alto Pirineo catalán

La semejanza del «ball de Gitanas» (compárese este nombre con el de «kaskarotak-martxa») con las mascaradas descritas en capítulos anteriores es patente. Los personajes resultan parecidísimos a los que salen en Soule y en Asturias. Los «Diablots» son como los «kukulleros» y los «zamarrones»; el «Vell» y la «Vella» recuerdan a «jauna» y «andría», por un lado, y la «Vella» recuerda a la «Filaora», por otro. Las parejas jóvenes equivalen a la «aguilandera» y al «guirrio» grande, a «Kantiniersa» y «Txerrero», y los capitanes constituyen un elemento común, asimismo, aunque su disfraz corresponde al de «Zamalzain» particularmente.

Desde el punto de vista de la acción, el «ball de Gitanas» es menos interesante que la mascarada suletina. Como detalle más curioso, se puede recordar el del alzamiento de una de las «noyas», que se hacía en San Cugat del Vallés. Analizando, por otra parte, las distintas fases del «ball», entraríamos de lleno en el estudio de danzas, tales como la de cintas, el paloteado, etc. El alzamiento y los volantes y saltos se deben interpretar, según conjeturo, como la marcha en zancos de los «xiepas» de León, la aparición de los «zigantiak» en las «cavalcades» y los «bolantak» vasco-franceses.

Respecto a la danza de cintas, cabe recordar que en Reus los hombres que tejen el cordón con ellas, en el «ball de Gitanas», alrededor del palo que uno de ellos llevaba, cantaban:

Prim, prim
filan las donas
prim, prim
filan lo fil [12].

Es decir, que allí tenía la significación especial que refleja esta canción. Recuérdese que en las comparsas asturianas y gallegas salen las hilanderas.

Aparte del «ball de Gitanas» del Vallés y la comparsa de Torá, existían en Cataluña algunas otras fiestas carnavalescas del mismo tipo. Mi llorado amigo R. Violant Simorra ha descrito, por ejemplo, las del Pallars [13], en la que el animal de que se disfrazan es una mula.

---

[11] Ramón Closa, «La Llordella», en *Arxiu de tradicions populars*, I, fasc. I, Barcelona, 1928, pág. 59.

[12] Celso Gomis, *Botánica popular ab gran nombre de confrontacions*, Barcelona, 1891, pág. 107.

[13] R. Violant Simorra, *Festes tradicionals del Pallars*, Barcelona, 1934, págs. 5-10.

«La comparsa de la 'Mula blanca' —dice éste— salía en Sarroca de Bellera el Domingo de Carnaval por la tarde. Consistía en un hombre encorvado que se apoyaba en la horquilla de madera de dos púas (las orejas de la mula); el mango que descansaba en el suelo equivalía a las patas delanteras, y las piernas del individuo eran las traseras; esta extraña figura iba tapada con una capa blanca de pastor o con una sábana; en las púas de la horquilla simulaban una cabeza de animal. La 'mula' era conducida por otro individuo disfrazado de chalán. Iban por la plaza, simulando la venta de la 'mula', pero nunca podían ajustar tratos; cuando llegaba el caso, el animal reaccionaba repartiendo coces, por cuya razón quedaba anulado el trato» [14].

En el norte de Cataluña también está extendida, según éste y otro amigo mío, autor de numerosísimas obras de que más adelante extraeré algunas datos, J. Amades, también muerto, la costumbre de arar la plaza del pueblo un día de Carnaval. En Cardadeu, concretatamente, había una familia de la cual el jefe («l'hereu Montells») araba la plaza para indicar su antiguo derecho de propiedad sobre el pueblo, el Domingo de Carnaval por la tarde [15].

«En Durró —dice Violant—, aparte otras muchas máscaras que animaban los tres días festivos de Carnaval, era popular la comparsa de los 'bous', bueyes, compuesta por dos mozos con el rostro enharinado, uncidos con un yugo de labrar y tirando de un arado, mientras un tercero disfrazado de labrador los conducía y sujetaba con una cuerda. La comparsa salía, seguida de todos los mozos, a hacer la pasacalle, al son de guitarras y violín, y antiguamente de gaita y zambomba, para hacer la colecta, entregándose a toda clase de bromas y pantomimas alusivas a las habituales labores del campo, arrojando puñados de ceniza a los espectadores.

»Un 'paso' parecido —continúa— hallamos en Rialp. Mientras duraba el baile del Martes de Carnaval por la tarde, los dos hombres más importantes del pueblo, generalmente el notario y el propietario

---

[14] R. Violant Simorra, *El Pirineo español,* Madrid, 1949, cap. XII, página 572.

[15] Amades es autor de un estudio, «El ball de les Gitanes», en *Butlletí de l'Associació Catalana d'Antropología, Etnografía i Prehistoria,* III, fasc. I, Barcelona, 1925, págs. 44-72, pero no trata de la mascarada de que hemos hablado, sino de un baile que lleva el mismo nombre, aunque con otro carácter distinto. En *Supervivéncièss de danses primitives,* del mismo, en el mismo boletín, IV, 1926, págs. 231-57, págs. 240-43, se habla de los disfraces de mula («mulassa»), buey («bou») y burro. De algunos de ellos hablaremos más adelante. Ver también, de Amades, *Les diades populars catalanes,* I, Barcelona, 1932, págs. 134-35, en donde se habla de la comparsa o «ball dels garrofins» de Moyá el día de San Sebastián, compuesto de tres parejas de hombres, tres de los cuales van vestidos de mujer, precedidos por «el pollo», máscara grotesca semejante a otras muchas que hemos de encontrarnos, pero con atuendo más medieval y lujoso que el de ellas.

más rico, uncidos como los bueyes y arrastrando un arado, labraban la plaza acompañados por un labrador verdadero.»

Por lo que dice a continuación, se ven aún más claras las semejanzas del Carnaval de este pueblo del Pallars, situado en la ribera de Sort, con los de otras partes del norte ibérico, pues, además de la comparsa citada, el primer día de Carnaval por la mañana «los mozos nombraban un 'alcalde de Carnistoltes', que cuidaba del orden de la fiesta y de animarla. El domingo por la tarde, *disfrazado de vieja hilandera,* hacía una colecta por las casas fingiendo pedir limosna y trabajo para hilar; el lunes por la mañana divertía a los pequeños haciéndoles coger un higo prendido en una caña de pescar, a lo que se llamaba 'hacer la figueta', paso popular en todo el Pallars; el lunes por la tarde recorría los cafés disfrazado de pastor, y para impedir jugar a los concurrentes, arrojaba a las mesas confites que llevaba en el zurrón, parodiando a los pastores cuando reparten la sal al rebaño, y como la chiquillería asaltaba las mesas, no tenían (los jugadores) más remedio que dejar los naipes y asistir al baile de la plaza. Allí obligaba a bailar a todo el mundo y se entregaba a diversas bromas, como besar en la mejilla a las muchachas, con los labios pintados de rojo, dejando la huella correspondiente».

Al final de este informe aún se dice: «En dicho pueblo era popular el 'paso' de la *Gitanada,* comparsa de mozos, mozas, chicos y asnos disfrazados de tribu de gitanos» [16].

Creo que aquí se ve clara la falta de relación originaria entre los episodios fundamentales de las mascaradas catalanas y las máscaras que representan gitanos.

Por otra parte, en el Pirineo aragonés también cabe rastrear la existencia de mascaradas semejantes. En el valle de Gistain, el primer día de Carnaval salía una comparsa de mozos dividida en dos grupos. Unos vestidos abigarradamente, de modo grotesco; otros, a lo femenil. A los primeros se los llama «muyens»; a los segundos, «madamas». Llevaban en la mano un pañuelo con el que golpeaban a los que habían de bailar con ellos. El primer baile se efectuaba por los disfrazados con la cara tapada, después se la descubrían, y bailaba todo el pueblo. Los «muyens» iban a buscar a los hombres; las «madamas», a las mujeres [17].

16 R. Violant Simorra, *El Pirineo español,* cap. XII, pág. 373.
17 *Ibid.,* cap. XII, pág. 373.

CAPITULO X
LAS VAQUILLAS

La «vaquilla» de Los Molinos (provincia de Madrid)

Las mascaradas de que he de hablar ahora son aquellas que parecen estar más relacionadas con las de las «Kalendae», cuando en ellas salía uno disfrazado de «vitula» o «vetula», y cuya acción es parecida en un solo aspecto a las de las mascaradas suletinas y, en general, vascas, aunque éste sea muy importante. A tal clase pertenece la que tenía lugar en el pueblo de Los Molinos (provincia de Madrid) con motivo de la festividad de San Sebastián, en enero, y en otros pueblos de Castilla otros días festivos próximos: de primeros de año a fines de Carnaval; es decir, en el mismo período que venimos estudiando.

Yo he visto la de Los Molinos y, además, he hallado una descripción de ella en un artículo de la periodista Luisa Carnés, artículo completo e ilustrado, de suerte que para facilitarme el trabajo copiaré párrafos sueltos de él: «Existe en el pueblecito serrano de Los Molinos una cofradía llamada 'de San Sebastián', fundada en el año de 1834 e integrada por treinta y cinco cofrades, algunos de los cuales figuran en ella desde hace más de cuarenta y cinco años. La fiesta de la cofradía, o sea la del santo de que ésta toma nombre, se celebra durante los días 19, 20 y 21 de enero. Comienza esta fiesta con la llamada 'oración del santo', que se celebra a las doce de la noche del día 19, y ante la puerta cerrada de la iglesia del pueblo. Llegados ante ella los cofrades, se arrodillan y empiezan sus oraciones al santo... El día 20, a las doce de la mañana, se celebra la 'suelta de la vaquilla'. La 'vaquilla' sale de casa del alcalde de la cofradía... Hay un cofrade que representa a la 'vaquilla'. Y la 'vaquilla' es, en resumen, un sencillo armazón, compuesto por dos varas estrechas, a cuyos extremos van dos cuernos y un rabo de vaca... A esa representación sumaria de la 'vaquilla' se une otra, igualmente simbólica: la de los

'cabestros'. Los 'cabestros' procuran ir lo más ridículos posibles: un cesto o una toquilla a la cabeza, una escoba, y por de contado, sujetos a la cintura por una correa, tres o cuatro cencerros, para que lo que representan quede bien patentizado. Es de advertir que esta práctica es viejísima en muchos pueblos serranos... La misión de la 'vaquilla' es correr de un lado a otro del pueblo, embistiendo a todo el que se le pone delante, sin tener en cuenta edad, sexo ni categoría social...

»Los figurados 'cabestros', a la zaga de la 'vaquilla', también han de sufrir sus embestidas violentas; caen por el suelo, se llenan de barro; pero no dejan de correr, de gritar '¡Vaquilla!' y de empinar por turno una bota de buen vino, que lleva uno de los que la acompañan, sacudiendo los cencerros.

»Después de 'correr la vaquilla' durante más de dos horas, se comen las migas en casa del alcalde de la cofradía... Luego darán una vuelta por el pueblo y comenzará el sacrificio de la 'vaquilla' en la plaza mayor. (Antiguamente, la 'vaquilla', antes de entrar en la plaza para morir, se iba hacia la Sierra, como si fuera una auténtica, huyendo.)

»... Las mozas le temen a la 'vaquilla' y permanecen en sus casas, bien guardadas por cerrojos, porque la 'vaquilla' acostumbra subir a las habitaciones cerradas también. Sólo avanzada la fiesta aparecen algunas en sitios estratégicos de la plaza por si acaso.

»La 'vaquilla' va estando cansada e inspira menos miedo a las chicas.

»Suenan los primeros cohetes. ¿Banderillás de fuego? Pero la 'vaquilla' tiene siete vidas... Al fin, aparece el 'matador' con una escopeta. Le llegó su hora a la 'vaquilla'.

»El 'matador' dispara. Suena una leve detonación. Un tiro de sal al aire. La 'vaquilla' da un alarido y corre. Otro tiro. La 'vaquilla' se detiene, herida en una pata. Cojea. O hace como que cojea.

»Como en las corridas auténticas, el público se atreve a lanzarse al ruedo. Pero la 'vaquilla' reacciona... Y por fin, decide morirse lo más aparatosamente posible» [1].

«Vaquillas» de otras partes de España

Mas esta curiosísima representación no es exclusiva de Los Molinos, según va dicho. Hay otros pueblos de la cordillera carpetovetónica donde también se efectúa, y los datos de que disponemos nos permiten suponer que ha sido en tiempos muy corriente en todo el centro de España.

[1] Luisa Carnés, «La "vaquilla" de San Sebastián», *Estampa,* año VIII, núm. 368, 2 de febrero de 1935, págs. 3-6, con nueve fotografías más la de la portada.

Me contó don José Tudela que, en Abéjar (Soria), cuando era chico, en Carnaval, los mozos sacaban un armazón con unos cuernos, dentro del cual se metía un hombre; armazón que representaba a una especie de vaca o toro, al que denominaban «la Barrosa». Con «la Barrosa» recorrían todo el pueblo y celebraban el espectáculo de «correrla». Luego uno fingía que la mataba de un tiro y después hacían cuestación, «pidiendo para la sangre de ella». La «sangre de la barrosa» era vino que compraban con el importe de lo que recogían y que servía, naturalmente, para una noche de jolgorio. En el invierno de 1944-1945, por amistad del llorado director del Museo Arqueológico Nacional, don Blas Taracena y Aguirre, pude obtener una fotografía de «la barrosa» de Abéjar. Se reduce este disfraz a unos listones que por delante van sujetando los cuernos y por detrás a otro transversal, listones que recubre una sábana, sobre la que se dibuja la cabeza del animal. En la que figura ser la nariz y en la parte de atrás se adorna la sábana con cintas, según carta del médico de Abéjar don Alfonso Casas Córdova (autor de la foto) dirigida a don Victoriano Martínez, carta que dicho señor puso a mi disposición amablemente.

En el § 2 del cap. VII, al hablar de los «zamarrones», ya se ha citado un texto de Menéndez Pidal en que se recuerda cómo en Atienza salía por Carnaval uno disfrazado con piel de toro, acompañado de las «vaquillas», hombres vestidos con felpos y que llevaban cuernos de vaca y cencerros, y en el § 3 del mismo se ha hablado de los informes leoneses del padre Morán. Según tengo entendido, en Miraflores (provincia de Madrid) se representa la muerte de otra «vaquilla» hasta hace unos años, el día de San Blas, que cae el 3 de febrero, aunque de modo más complicado.

En la parte llana de la provincia de León, en el pueblo de Rebollar, el mismo día de San Blas, se hace lo que sigue: dos hombres se ponen una manta parda encima, de modo que uno imita ser la parte posterior y el otro la anterior de la vaca. Colocan a esta representación unos cuernos para mayor propiedad. Otros hombres, disfrazados con grandes cencerros, salen por las calles en compañía de ella. Pasan todo el día holgando: corren y braman. Pero el día siguiente, que llaman de «San Blasín», uno hace como que mata a la vaca de un tiro.

Entonces, los mozos beben grandes cantidades de vino que dicen es la sangre de la vaca muerta [2]. En algunos pueblos del sur de la misma provincia de León, como, por ejemplo, Baña, también se suelen disfrazar los hombres de bóvidos (si es que se puede llamar disfraz a

[2] Dato tomado el 12 de enero de 1936 a María López, de 18 años, natural de Rebollar.

lo que llevan), pero su disfraz no se relaciona con éstos directamente. Tiene un carácter erótico raro.

Dice el señor León M. Granizo: «... al llegar la época dura de las labores del verano, los mozos de algunos pueblos, cuando se hallan reunidos con las mozas, se tapan la cabeza con una cesta adornada con unos cuernos de buey. Una vez tapados, hacen ademán de acometer a una de aquéllas hasta llegar a *toparla* (darla con los cuernos). Luego otro, y otro, a cada una de las mozas respectivamente. Desde aquel día, todos los mozos que toparon pueden dormir en un pajar con las mozas que han escogido en sus topes o simuladas embestidas, sin que los padres ni allegados de ellas opongan la menor resistencia» [3].

En muchos pueblos de la provincia de Palencia, por Carnaval, sale una máscara a la que llaman «la chivorra» y que está sin duda relacionada con las «vaquillas». Para hacer el papel de «chivorra» se pone a subasta el disfraz, y el mejor postor hace de «chivorra». Luego, con la cuestación, obtiene a veces más dinero o productos que los que él ha dado [4].

En Andalucía, el «Carrañaca» de Navidad es otra máscara muy semejante a la «vaquilla», si seguimos la definición del señor Alcalá Venceslada, que dice de éste que es: «Persona que por Pascua de Navidad sale en algunos pueblos de Andalucía disfrazada con un vestido hecho con pedazos de caña, llevando en la frente unos cuernos aceiteros y la cara encubierta. A cualquier movimiento produce un ruido del que el nombre parece armonía imitativa» [5].

También hay algo parecido en Extremadura. He aquí cómo describe Evangelina Touchard y Arroyo, en una obra inédita titulada *Notas sobre etnografía y folklore de la región extremeña* [6], la «Carantoñada» de Acebuche: «Otra fiesta extremadamente tosca y salvaje es la Carantoñada, que celebran desde hace muchos siglos en Acehuche, pueblo de la provincia de Cáceres. Uno hace promesa de ser 'carantoña' el día de San Sebastián, patrono del pueblo. Desde bien temprano se viste un sayón de pellejos de cabra u oveja sin curtir y en la cabeza una caperuza o gorro de lo mismo con dos agujeros a la altura de los ojos; lleva en la mano un palo de un metro, con muchas puntas (ellos lo llaman cuchillo). Así recorren el pueblo amedrentando a los chiquillos con descompasados gritos selváticos. Al salir la procesión, las Carantoñas, en número de ocho, se colocan dos a dos delante del santo, y de tiempo en tiempo se vuelven y le hacen tres reverencias y a la tercera ademán de arrojarle el cuchillo. Al llegar a la puerta del mayordomo de la cofradía se recita una loa al santo y

---

[3] L. M. Granizo, *La provincia de León...*, pág. 43.

[4] «España», en la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, XXI, Barcelona, 1923, pág. 427, sección de folklore.

[5] A. Alcalá Venceslada, *Vocabulario andaluz*, págs. 92-93, s. v.

[6] Madrid, 1929, págs. 67-70 del original.

disparan armas de fuego, y las carantoñas, como asustadas y heridas, se tiran y revuelcan por el suelo.

»Al entrar en la iglesia aparecen dos nuevos personajes: el 'galán' y la 'madona' *(sic)*, vestido el primero con pañuelo de colores atado en forma de gorro y una espada, y el segundo con faldas y el pañuelo atado a la cintura y con una manzana en la mano. Otro nuevo personaje aparece: un niño de unos ocho años vestido como las carantoñas y metido hasta la cintura en un corcho de colmena. A éste llaman carantoñita, y con un gran caldero de gachas y un cucharón grandísimo le dan de comer hasta que, cansados, tiran a diestra y siniestra cucharones para manchar a todos. En esta algazara están cuando aparece por la calle la vaca-tora, que es un mascarón que infunde con razón miedo, pues atropella a todo el que encuentra. Las gentes del pueblo —concluye la informadora— creen ver representada en la primera parte de esta fiesta el martirio de San Sebastián, y en la segunda a Adán y Eva en el Paraíso...» La interpretación es bien forzada.

Don Ismael del Pan, por su parte, ha descrito más recientemente la llamada «Fiesta de la Vaca» en San Pablo de los Montes (Toledo), fiesta muy parecida a la de Los Molinos. Está el pueblo toledano también en zona de sierra, de vida pastoril, ganadera eminentemente. La fiesta se celebra el día 25 de enero, del que el patrón es San Pablo, y son sus protagonistas los mozos que han sido licenciados del servicio militar en último término. Uno de ellos representa a «la vaca», que lleva en las manos un palo adornado de cintas y flores de hasta metro y medio de longitud, en cuyo extremo superior aparecen dos grandes cuernos de vaca o toro. Es interesante notar que a su lado va un mozo vestido de mujer, al que denominan «la Madre cochina», y otro caracterizado con los atributos de los pastores (zurrón, zajones, abarcas, etc.); como comparsa especial, marchan también dos mozos con cencerros. Mientras tiene lugar la procesión religiosa, los de la «vaca» recorren el itinerario de ella en sentido inverso, gritando al pasar al lado de la imagen de San Pablo «¡Ahí va la vaca!» Una vez concluidos los actos religiosos, la misa, todos los vecinos se colocan entre la puerta de la iglesia y la del Ayuntamiento, donde se disponen, presididos por las autoridades civiles y religiosas, a ver «correr la vaca». Esta corrida consiste en una carrera desenfrenada desde la puerta del templo a la del concejo entre dos filas de espectadores. Si hay forasteros, «la vaca» los acomete con las astas y los persigue rodeada de la comparsa. Al llegar al término se recibe a perseguidores y perseguidos con grandes barreños de vino. A las doce de la mañana el espectáculo concluye. Don Imael del Pan, que nota el carácter pagano de esta fiesta, piensa si en el hecho de que la comparsa de mozos siga trayecto opuesto al de la procesión no se habrá querido

expresar en un tiempo la oposición del cristianismo y la gentilidad [7]. Lo cierto es que esta fiesta entra dentro del ciclo estudiado en el capítulo presente. Respecto a la irrespetuosa frase señalada de «ahí va la vaca», vale la pena de indicar que en zona de Extremadura, hasta el siglo XVIII, en ciertas procesiones se identificaba a un toro escogido en las dehesas con el santo evangelista Marcos. El origen de tan rara identificación parece también pagano, aunque hasta ahora no se haya podido precisar mucho más [8]. Desde luego, está fuera del orden de hechos que ahora nos ocupan.

Notaré aquí, por último, que en Cataluña existe como episodio carnavalesco, en ciertos pueblos de la parte septentrional, el «ball dels Cornuts» y el «ball dels Bous», que, como los nombres lo indican, estaban constituidos por hombres disfrazados de bóvidos [9].

Como representaciones de vacas o toros, podemos tomar, además, algunas en las que se ve el carácter, no en el nombre, sino en los atributos y aspecto de los disfrazados. Por ejemplo, las de los llamados «juanillos», de las proximidades del territorio de La Cabrera (León) y particularmente de Valderia. Los «juanillos» son los mozos que hacen cuestación y salen durante los tres días de Carnaval disfrazados con una colcha y un par de cuernos. Para sus paseos escogen a una moza que van con ellos, hasta el día de Miércoles de Ceniza, en que, al celebrar el «entierro de la sardina», las mozas ya tienen vedado el salir [10].

En el *Vocabulario* de Gonzalo Correas existe un refrán o dicho aragonés: «El pregón de Codos», con el siguiente curioso comentario: «Es lugar de Aragón; y otros le dan vaya que para alegrar un antruejo concertaron correr un toro, y porque no había caudal para uno verdadero, determinaron que fuese fingido, con una manta y cornamenta, y lo fuese un hombre, como se suele hacer la tora en burlas y disfraces de judíos; y para que el hombre fuese más seguro, que los jurados mandaran dar un *pregón* que nadie tirase garrochas al toro, porque era hombre. Dícese también 'El toro de Codos'» [11]. La explicación que le dieron al catedrático salmantino del siglo XVII no me parece absolutamente cierta. Probablemente los vecinos de Codos,

---

7 ISMAEL DEL PAN, «Recuerdo folklórico de algunas fiestas religiosas españolas», en *Revista de Tradiciones Populares,* tomo I, cuads. 1.º y 2.º, Madrid, 1944, págs. 194-99.

8 JULIO CARO BAROJA, «El toro de San Marcos», en *Revista de Tradiciones Populares,* I, 1.º y 2.º, Madrid, 1944, págs. 88-121.

9 F. PUJOL y J. AMADES, *Cançoner popular de Catalunya,* I, «Diccionari de la dansa, dels entremesos i dels instruments de musica i sinaders», I, Barcelona, 1936, págs. 109-10. J. AMADES, *El Carnestoltes a Barcelona fins el segle XVIII^e^,* Barcelona, 1934, págs. 17-19.

10 Dato comunicado por el folklorista y musicólogo don Manuel Núñez, ya fallecido.

11 GONZALO CORREAS, *Vocabulario de refranes..., op. cit.,* págs. 178-79.

en Carnaval, tenían la costumbre de hacer una fiesta como la de la «vaquilla», en la que se cometían barbaridades semejantes a las que cometen —como veremos— los indios de Quito que han tomado la fiesta de los españoles, y algún alcalde, acaso, echó un bando disponiendo que no se cometieran, y de ahí vino la chacota de los otros pueblos, que notaron algún absurdo en la redacción del bando [12].

«Vaquillas» en América

Encuéntranse tanto en Los Molinos como en Miraflores y Rebollar la huida del animal, de la «vaquilla» y su muerte simbólica. Semejantes a estas mascaradas se hallan en otros puntos de Europa, e iguales —esto no puede extrañarnos— se encuentran en Sudamérica.

En la capital del Ecuador, Quito, a mediados del siglo pasado, los indios celebraban el día de los Inocentes la misma muerte de la «vaquilla», que en España tiene lugar los días de San Sebastián o San Blas en época no muy lejana del año.

El corresponsal de la revista francesa *L'Illustration,* Ernest Charton, la vio en 1853 y publicó sobre ella un artículo y un dibujo bien hecho que representa «El toro de Esieros» *(Le taureau paillasson).*

De este artículo saco algunos pasajes.

«No son más que las cinco de la mañana, y la villa de Quito parece tomada al asalto; bandas de cholos, mulatos, zambos, negros y, sobre todo, indios, con pífanos, tambores, matracas y petardos inundan las calles gritando: '¡Inocentes! ¡Inocentes!' A la cabeza de cada banda va un hombre revestido de felpudos o esteras coronado por una gran cabeza de toro...

»Pronto, en las plazas de San Roque y de San Blas, en las dos extremidades de la villa, se sostienen verdaderas batallas entre los indios cubiertos de pieles y esteras. La población va en masa a estos espectáculos grotescos... Al comienzo, las cosas van bastante bien: no se trata sino de un juego tal como lo representa nuestro dibujo. Los indios no tratan sino de derribar al hombre toro, le persiguen esforzándose en hacer caer en su provecho algunas frutas u otras fruslerías

---

[12] De la «tora» en las burlas y disfraces de judíos nos habla ya el poeta medieval, autor del *Poema de Alfonso Onceno,* atribuido antes por error a Ruy Yáñez, cuando dice que al reunirse el rey con el de Portugal en Sevilla,

> «los judíos con sus toras
> estos rreys bien resçebían».

Poetas anteriores al siglo XV, BAE, LVII, pág. 515, *b* (estrofa 1.265). Hay un pequeño error en la referencia que hace a esta fiesta José Amador de los Ríos, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España,* Madrid, 1848, pág. 50. La «tora» sale aún en las típicas «judiadas» de ciertos pueblos del Sur, pero en otra época y con otro motivo.

suspendidas de las esteras. Se afanan también por atraerle a una trampa que tiene la forma de un pequeño maniquí de paja lleno de fuegos artificiales. Pero hacia el mediodía las cabezas se hallan acaloradas por el 'carahuasca' y la 'chicha' (aguardiente de caña y especie de cerveza); entonces a los juegos les sucede el combate con todas sus emociones.

»El indio-toro no se domina más; entra en furor, se precipita sobre todo lo que le hace obstáculo; no tiene en cuenta a los que le asaltan. Sin embargo, éstos, además de la ventaja del número, combaten con el rostro descubierto. Pronto le arrancan las vestiduras que habían de preservarle de los golpes. Corre la sangre, el actor no se rinde; cae abrumado por la fatiga, a menudo lisiado para mucho tiempo. Esta lucha es muy desigual para no tener siempre el mismo desenlace muy previsto, pero siempre aplaudido.

El «toro» de Quito, 1853, de un dibujo de Charton

Indio de La Paz, con atuendo procesional, según Alluys

»Sin embargo, el papel de toro es solicitado y envidiado. Apenas uno de estos gladiadores de nuevo género es llevado (a veces moribundo), cuando otros se presentan pretendiendo el honor de reemplazarle. La masa designa un favorito, y alienta a las mismas peripecias con los mismos gritos: '¡Ah bravo toro; qué toro rabón; gateado toro!'» [13].

«Estas escenas —concluye Charton— son testimonio del gusto

[13] En español en el original.

particular por los combates de toros, que han dejado los españoles en sus antiguas posesiones» [14]. La figura que insertamos está calcada del dibujo que ilustra el artículo de Charton.

Los indios de La Paz, por la misma época, debían de tener regocijos semejantes, según lo que se desprende de un artículo de otro corresponsal de la misma revista francesa, Alluys:

«He aquí, pues, cómo se divierten —dice—: los días de fiesta cambian; durante dos o tres días, a la puerta de las iglesias, una inmensa cantidad de frutos de todas clases unidos a pequeñas muñecas [15], de hombres y mujeres, que llevan luego a sus casas como los devotos en Francia el boj bendito. Después de misa recorren la villa con tamboriles y largos pitos de junco, y enmascarados incluso, para seguir las procesiones, viéndose invariablemente a su cabeza a un individuo disfrazado con un armazón de madera, recubierto de piel de buey, con la cara tapada enteramente por un trapo, imagen grotesca de alguna tradición primitiva, aceptada por la religión católica» [16].

Diferencia de las «vaquillas» y los toros de fuego y otras figuraciones

De estos dos corresponsales, indudablemente tenía más razón el primero que el segundo al considerar que los indios tomaron prácticas semejantes a los españoles, pues antes de la colonización ellos no conocían ni el toro ni la vaca. La figura, tomada de un dibujo de Alluys, revela la semejanza de los disfraces de «vaquilla» de los habitantes de La Paz con los disfraces europeos del Corpus, Carnaval, etc.

Con estos datos reunidos no hemos hecho sino iniciar las averiguaciones. Es evidente que en otros muchísimos pueblos de España y América habrá mascaradas semejantes a las de las «vaquillas».

La diferencia grande que hay entre estas mascaradas en que salen hombres disfrazados de bóvidos, con nombre femenino (nótese esta particularidad muy importante), y otras fiestas en que salen toros de fuego, bueyes ensogados, etc., la veremos más que claramente al estudiar en general los ritos veraniegos. Pero a ello se ha de dedicar otro trabajo.

---

[14] Ernest Charton, «Une masquerade à Quito», en *L'Illustration, journal universel*, XXIII, núm. 575, 4 de marzo 1854, págs. 143-44.

[15] «Nuniecas» en el texto.

[16] Alluys, «Le Pérou et la Bolivie. Deuxième article», en *L'Illustration, journal universel*, XXI, núm. 532, 5 de marzo 1853, pág. 157.

Recapitulación de los capítulos I-X de la segunda parte

Resumiendo lo dicho en los capítulos anteriores encontramos que hay en diversas partes de España una serie de mascaradas que coinciden poco más o menos en el tiempo, aunque no coincidan absolutamente en la acción ni en los personajes que las integran, si bien es verdad que en esto siempre hay más semejanzas que divergencias. Con tales mascaradas se puede suponer, dadas las fechas en que se celebran, el paralelismo sorprendente en los disfraces y otras circunstancias, que está ligada alguna idea general de aire religioso y que actos como la cuestación, las luchas, la castración o muerte de un animal fingido, la aparición de otros personajes animales, de viejas, parejas de novios, etc.; el paseo del arado, composición de aperos, los bailes de saltos, fugas y demás funciones obedecen a concepciones extendidas. En el capítulo siguiente vamos a reunir nuevos materiales para tratar de perfilar estas concepciones más de lo que se ha hecho.

CAPITULO XI

ALGUNAS MASCARADAS EUROPEAS Y AFRICANAS

Extensión de la práctica de hacer mascaradas en invierno: ideas sobre el objeto de ellas en Europa

En la mayor parte de los pueblos de Europa en la época contemporánea se han celebrado o celebran aún mascaradas a fines o principios de año que, si en ocasiones han perdido casi toda su significación a los ojos de los aldeanos, en otras la conservan de manera muy curiosa. Ciertas de estas mascaradas en su conjunto se parecen más a las castellanas; otras, a las vasco-francesas, y otras, a las de León, según aparezcan o no el episodio de la conducción del arado, las representaciones de animales que mueren, etc.

De todas suertes, si se tiene en cuenta lo expuesto acerca de los cánticos que acompañan a la fiesta del arado en Maragatería, la adscripción de todas las mascaradas a fines de la Edad Antigua al culto de un dios típicamente agrario, como Jano, comprenderemos por qué hace tiempo ya grandes investigadores constituyeron la teoría «vegetacionista» o «vegetal», teoría que fundó Manndardt y que fue de importancia excepcional al estudiar el folklore europeo, aunque hoy haya sido superada.

La concepción de Mannhardt, ampliada por Frazer, resulta hoy día a todas luces esquemática, según va dicho, dadas las solas exigencias históricas, y es conveniente que las observaciones históricas las completemos con algunas otras, insistiendo ahora en la observación del aspecto sociológico de las fiestas que incluso es tan importante como el religioso. Para ello usaremos del material que hemos podido consultar posterior a la época en que aquellos dos grandes investigadores llevaron a cabo sus arduos trabajos. Con tal material y el que hemos recogido en España por nuestra cuenta nos hemos arriesgado a dar en los capítulos que siguen, como final de la sección presente, aunque a título muy provisional, una hipótesis sobre las mascaradas

europeas de invierno en general y su significado, haciéndonos previamente eco también de las teorías de algunos etnólogos que en ellas vieron «vestigios» de otras ideas religiosas distintas a las expuestas y discutiendo la legitimidad de tales teorías.

Hay, en primer término, algunas mascaradas muy simples en que el protagonista es un animal distinto a los que hasta ahora surgían con más frecuencia en nuestras descripciones.

Así, por ejemplo, el día de la Candelaria en Amélie-les-Bains o «Banys d'Ameli» se celebraba en 1875 todavía la cacería de un oso fingido, que en el Ampurdán también tenía lugar en otra época.

Un joven se vestía con una piel de oso con cabeza y todo, y se escondía en un castañar para que no lo encontraran. Otros muchos jóvenes, armados de palos, escopetas, etc., al son de una música especial salían en busca de él. Se fingía la caza del oso. Le tiraban varios tiros de pólvora, lo amarraban, lo ligaban y lo llevaban en triunfo al pueblo. La fiesta fue prohibida hacia 1880 a causa de una desgracia [1].

Un informe distinto hay en cierto estudio sobre las danzas populares de don Aurelio Capmany, refiriéndose al que llama «baile del oso y de la osa», que proviene de Andorra, al parecer. Ha sido popular en la región pirenaica el baile del oso y de la osa, que tenía lugar el día de la Purificación de Nuestra Señora (2 de febrero) o el domingo de Carnaval. Consistía en parodiar la caza de aquel animal para llevarlo a la plaza del pueblo en que se había organizado la fiesta. Allí se ejecutaba el baile en forma grotesca y con gran algazara, en presencia de todos los vecinos, terminando al anochecer con el contrapás llamado de la «revenja» (desquite), en el que ocupaban los lugares principales los osos y los cazadores.

El baile de la osa es más complicado. Intervienen en él un cazador, la osa, un caballero y una dama, el servidor, dos dalladores y una fregona. Terminada la caza de la osa, los personajes, por este orden, dan comienzo a la danza, en la cual nadie puede participar hasta después de los primeros pasos. En ella figuran solamente hombres con el rostro tapado, pues tienen especial interés en conservar el incógnito, considerando un gran honor no haber sido reconocidos por los espectadores [2].

Esta caza del oso y su paseo nos recuerda, en primer lugar, la lucha del oso y el pastor que en otras épocas era uno de los números

---

[1] D. C. Bosch de la Trinxeria, «Costums que s'pérden», en la *Miscelánea folklórica catalana,* Barcelona, 1887, págs. 7-9. Este mismo autor relaciona la caza del oso con fiestas del mismo carácter de las «Lupercalia». J. Amades, *Les diades populars catalanes,* I, págs. 140-46, recoge además la descripción de una mascarada más compleja de Prats de Molló en que intervenían «cuatro osos», que tenía lugar el domingo de Carnaval. Después de la caza los osos eran afeitados y después había baile.

[2] J. Amades, *Les diades populars catalanes,* I, págs. 144-46.

de las mascaradas suletinas, y en segundo, el paseo de los osos de paja de Asturias, Inglaterra, Alemania, Bohemia, considerados por Mannhardt y Frazer como espíritus vegetales [3].

Es muy posible que con representaciones semejantes se haya querido, según los casos, indicar algo concerniente, en efecto, a un espíritu vegetal o agrario, pero es probable también, por otra parte, que con las figuraciones de osos, así como de otros animales o bestias peligrosos, como lobos, zorros, etc., en época invernal se haya tendido a la preservación de los ganados. De todas suertes, en uno y otro caso, el pensamiento que se observa que domina es el de «seguridad», y hay datos que nos hacen sospechar que estas conducciones son dedicadas a la preservación del ganado preferentemente, que estudiaremos en capítulos posteriores [4].

A veces el animal simulado es un macho cabrío; en Berglagshārad (Suecia), el día de Navidad un hombre disfrazado con paja de trigo y grandes cuernos, que representaba aquél, iba a la cabeza de las rondas; y en algunos puntos de aquel reino septentrional se fingía la degollación del mismo, que después resucitaba en forma análoga a la vaquilla castellana [5].

En otros pueblos de Europa tiene lugar práctica parecida en época del año ya más alejada y próxima al verano.

Por ejemplo, en Cornualles, en plena primavera, «se celebra el retorno del buen tiempo» en el «May-Day». Durante este día, el Padstow, el «hobby-horse», muy parecido al «Zamalzain», recorre con su acompañamiento el pueblo. El «hobby-horse», al final, es arrojado a un charco (compárese esta fiesta con la del «Zaldiko» de Lanz). En Holanda, con motivo de la misma festividad, pasaban a una figura análoga por el fuego [6].

La danza del caballo de Montpellier tiene también, por otra parte, una relación formal estrecha con la del «Zamalzain», aun cuando los escritores locales, como siempre, dieron a dicha danza un origen histórico al estilo del que asignaban a las mascaradas suletinas Bordachar, etc. [7].

---

[3] FRAZER, *The Golden Bough. Part V. Spirits of the Corn and of the Wild*, II, pág. 325.

[4] Con el título de «The Springtime Bear in the Pyrenees» ha publicado miss V. ALFORD, en *Folk-Lore. Transactions of the Folk-Lore Society*, XLI, 1930, págs. 266-79, más informes del valle de Luz, Géche, Andorra, Vallespir, St. Laurent de Cerdans y Prats de Molló. En Andorra la Vieja, la comparsa salía el 2 de enero.

[5] FRAZER, *The Golden Bough. Part V, op. cit.*, II, págs. 327-28.

[6] *Cornwall painted by G. F. Nicholls, described by G. E. Mitton*, Londres, 1915, págs. 138-41, cap. IX.

[7] He aquí la descripción de ALEXANDRE DU MEGE DE LA HAYE, en *Statistique générale des départements pyrénéens, ou des provinces de Guienne et de Languedoc*, II, París, 1829, págs. 393-94, sexta parte, cap. XII: «La danse du chivalet est exécutée par plusieurs personnages, dont les principaux sont

La variedad de las combinaciones dentro de la unidad del tema es muy grande, y naturalmente se presta a dudas y confusiones, pues hay que tener en cuenta que la cabeza del hombre del campo que durante siglos ha practicado estos ritos, no es la cabeza del investigador que los estudia con su fichero, cuestionarios, etc., ni tampoco el investigador de hoy piensa igual que el de ayer, ni el de mañana pensará como el de hoy, de suerte que cada cual busca en ellos lo que más le interesa. Hay dos casos más dudosos siempre, aunque la mayoría sean de una rara homogeneidad.

En Abbots Bromley, en la época de Navidad, salía un caballo parecido al «Zamalzain» y otros danzantes con cuernos [8]. Es posible afirmar que el caballo de Abbots Bromley guarda un parentesco con los estudiados de nuestro país y que el toro y el macho cabrío que salen al frente de los muchachos que hacen cuestación en país de los Csángós, grupo húngaro rodeado de rumanos, durante las Navidades, en la mascarada llamada «hejgetés» por ellos y «kolinda» (esto es, «kalendae») por los rumanos, quedan dentro del ciclo de máscaras ya condenadas por los Padres de la Iglesia [9]. En Alemania son abundantísimas también las máscaras de osos y animales diversos que se cubren con paja y otras sustancias vegetales y que entran en el mismo ciclo de hechos que Frazer y Mannhardt antes explicaron siempre por su teoría «vegetacionista», «vegetal» o como se le quiera llamar.

Hipótesis generales sobre su primera estructura y significado

Ahora bien: es evidente que hay mascaradas invernales que se relacionan con claridad con la noción de la aparición de los demo-

---

l'Homme Cheval et le *Donneur d'Avoine:* le premier a le corps passé à travers un cheval de carton, drapé de manière à cacher les jambes de l'homme; la perfection de son rôle consiste dans l'agilité avec laquelle il envoie des ruades au second personnage, qui, de son côté, doit toujours se trouver devant la tête du cheval, pour lui présenter un tambourin censé rempli d'avoine, et par conséquent, éviter les atteintes du prétendu cheval. Les autres acteurs, vêtus ordinariement de blanc, et ornés de rubans, dansent autour du *chivalet* et du *Donneur d'Avoine,* et exécutent avec une incroyable agilité des pas qui ne peuvent, le plus souvent, obtenir des spectateurs une attention toute portée sur les principaux personnages: cette danse est toujours accompagnée du tambour et du hautbois.» Véase también *L'Illustration,* XX, núm. 503, 16 de octubre de 1852, pág. 247: «Explicación de la danza de arcos y de la del chevalet»; pág. 248, láminas.

[8] Violet Alford, «The Abbots Bromley Horn Dance», en *Antiquy,* VII, Gloucester, 1933, págs. 203-209.

[9] C. Róheim, «Hungarian Calendar Customs», en *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,* LVI, 1926, páginas 361-66: «Animal Dances at Christmas».

nios y fantasmas y de las almas de los muertos sobre la tierra alrededor del solsticio invernal. Tales son las de los «Perchten» de Tyrol y de otras partes de Alemania del Sur, que —cual los enmascarados suletinos— se dividen en los bellos y los feos, que van asociados con un ser mítico, «Frau Perchta» (de la que se dice que viene a la tierra durante los doce días que van de Navidad a Reyes e inspecciona los hogares). Estos «Perchten», que son representaciones de espíritus que vienen del país de los muertos, contribuyen, entre otros cosas, a promover la fertilidad de la tierra y a expulsar a los espíritus malignos mediante el sonido mágico de las campanas que llevan colgando [10].

Sus trajes y sus atributos son muy parecidos a los de los enmascarados vascos, según se ha dicho, en ciertos aspectos sobre todo, pero en otros se parecen más a los «guirrios» de Asturias y a los «zarramacos» de León. En efecto, en algunos lugares salen entre ellos la pareja del hombre y la mujer y la vieja con el niño. En otros bailan subidos en zancos [11], y a veces efectúan un ritual arativo.

De Norte a Sur y de Este a Oeste parece haber en Europa cierta homogeneidad que resulta difícilmente explicable si no se lleva el origen histórico de las fiestas, ideas y creencias homogéneas a fechas remotas, sí, pero no creo que más remotas que aquellas en que se han podido sistematizar los cultos cristianos ajustados a un calendario, rituales como el carnavalesco y otros de fines de la Edad Antigua y comienzos de la Edad Media. Desplazarse más en el tiempo y lanzarse a interpretar todo esto en función de un pasado tan impreciso como remoto da ya lugar a la hipótesis incontrolable, a la «cadena de conjeturas», como vamos a ver a continuación. Atendiendo a otros aspectos que los señalados en las líneas anteriores, he de notar ahora, en primer término, que H. Coote Lake pretendió aplicar la teoría de G. Murray acerca de los supuestos elementos de un viejo ritual, conservados en la tragedia griega, al estudio de los «Mummer's Plays» ingleses, en los que hallo implícitos los seis elementos mencionados por aquél y de los que luego se ha de hablar [12]. Lily Weiser, por su parte, ha señalado la relación de las mascaradas de los «Perchten» con la existencia de sociedades masculinas y con posibles ritos de inicia-

---

[10] J. C. Frazer, *The Golden Bough. Part VI. The Scapegoat,* Londres, 1933, págs. 242-48; Paul Geiger, *Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch,* tomo V de *Deutsches Volkstum,* Berlín-Leipzig, 1936, págs. 82-98. Descripción monográfica: Herbert Lager & Leka Peter, *Perchtentanz im Pinzgau,* en «Sitzungsberichte d. Akademie der Wissenschaften in Wien», CCXVIII, 5, 1941, 76 págs., II, tab., música. Un artículo corto en Oswald A. Erich y Richard Beitl, *Wörterbuch der Deutschen Volkskunde,* Stuttgart, 1955, pág. 61: «Perchten».

[11] Hans Strobel, *Bauernbrauch im Jahreslauf,* Berlín-Leipzig, 1937, páginas 84-85.

[12] Coote Lake, «Mummers'Plays and the "Sacer Ludus"», en *Folk-Lore,* XLII, 1931, págs. 141-49.

ción de los jóvenes, que ha estudiado en los pueblos germánicos en una obra especial.

Expone en ella, en efecto, aparte de la doble significación adjudicada a los «Perchten» en el culto a los muertos y en el culto agrario, su carácter desde el punto de vista sociológico, y se hace eco de la tesis de algunos etnólogos, como Schurtz y Haberlandt, que en las representaciones populares actuales, como casi todas las descritas, veían restos de las antiguas ceremonias de iniciación de los jóvenes fundamentalmente y en las máscaras animales que figuran con frecuencia en ellas, no representaciones del «espíritu vegetal», de Mannhardt, etc., sino representaciones totémicas; claro que hay que acoger con reservas extremadas esta última idea [13]. No es necesario que las asociaciones masculinas de los pueblos primitivos vayan unidas al totemismo, como creían Hutton Webster y otros investigadores que se ocuparon de ellas hace tiempo [14]. Y, por otra parte, el fenómeno totémico va perdiendo a los ojos de muchos investigadores la importancia general, histórica, que se le dio a comienzos de siglo. Entonces era corriente ver a investigadores de las religiones clásicas y europeas, como L. R. Farnell, o J. E. Harrison, o Salomon Reinach, emplear la palabra totemismo y ver en la religión de los griegos, celtas, germanos, etc., huellas de él, así como de otras instituciones que se consideraban como muy generales en los «Orígenes de la Humanidad». Pero en realidad parece que el totemismo no ha existido de la manera como aquellos investigadores lo definían, y lo que se ha considerado, en general, como pensamiento totémico es algo mucho más amplio y de caracteres menos particulares; es algo que se refiere al problema de las relaciones que establece el hombre entre él y la Naturaleza en bloque, y particularmente al problema de las relaciones que haya entre él y los reinos animal y vegetal [15].

Por último, es curioso indicar cómo algunos autores encuentran dentro de las dos clases en que se dividen los «Perchten», según queda dicho, los cinco elementos dramáticos que, de acuerdo con lo que dice L. von Schöeder en un estudio famoso que por desgracia no he tenido a mano, aparecían ya en tiempos muy primitivos entre los «arios» de la India, etc., como peculiares del cortejo de los muertos

---

[13] Lily Weiser, *Altgermanische Jüglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrage zur deutschen und nordischen Altertums-und Volkskunde*, Bühl (Baden), 1927, págs. 50-52.

[14] Hutton Webster, «Totem Clans and secreet associations in Australia and Melanesia», en *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, XLI, Londres, 1911, págs. 482-508.

[15] Tampoco parece que las asociaciones hayan de estar en relación absoluta con el matriarcado, aunque existan con mayor frecuencia en pueblos en que rige el derecho materno. Sobre esto véase lo que concluía Edwin M. Loeb en *Tribal initiations and secret societies*, «University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology», XXV, Berkeley, 1929, págs. 286-88.

representado por personas en mimos especiales. Estos cinco elementos o representaciones eran: primero, la caza salvaje («Die wilde Jagd.»); segundo, un cortejo varonil guerrero con el que quizá hace «pendant» otro femenino igualmente bélico; tercero, una turba femenil que se agitaba con aire extático y que se golpeaba; cuarto, una serie de máscaras figurando animales que representaban en su mayor parte a demonios de la fecundidad, con caracteres fálicos; y quinto, almas de muchachos [16].

Es posible que haya algo de verdad en tesis semejantes, pero hay que tener presente que en el transcurso de los siglos han ocurrido tal serie de interferencias, modificaciones parciales, ampliaciones, y que del ritual indicado han podido salir varios, y por otro lado, hay que reconocer que se ha reconstruido con elementos insuficientes. Una investigación particular de filólogo, combinada con un método etnológico comparativo, por brillante que ésta sea, puede llevarnos a reconstrucciones muy ideales. Tales son las que hace ya años se hicieron sobre las mascaradas de invierno de Grecia, de que voy a tratar a continuación.

[16] Lily Weiser, *op. cit.*, págs. 51-52.

CAPITULO XII

LAS MASCARADAS DE INVIERNO GRIEGAS Y LAS INTERPRETACIONES CLASICISTAS

Mascaradas de Tracia

Parece ser, como ya se ha indicado (cap. V, § 1), que el Rev. Wentworth Webster señaló una posible semejanza entre las mascaradas suletinas y las modernas mascaradas griegas, en las que se ha pretendido encontrar vestigio de un antiquísimo rito dionisíaco, de Tracia: las mascaradas muy conocidas de los folkloristas.

Estas fueron descritas en detalle por R. M. Dawkins (helenista a quien conocí en su vejez), que se basó, en parte, en las observaciones de un autor griego, Vizyenos. No he tenido ocasión de valerme directamente de su trabajo. La descripción que sigue es una traducción, a veces abreviada, de la que dio sir William Ridgeway en su ya viejo libro sobre los orígenes de la tragedia, de la mascarada que se celebra en Viza y otros pueblos cercanos de Tracia, el lunes de Carnaval [1].

Indicaré primero el número de actores y su atavío:

I) Dos «kalogheroi» (καλογέροι), que desempeñan las partes principales y que deben de ser hombres casados. Su disfraz consiste en un tocado, formado por una piel de macho cabrío rellena de paja, semejate a un gran morrión, que llega a un pie o dieciocho pulgadas de altura sobre la cabeza, adornada en la parte superior por un trozo de cinta colorada. La piel cae sobre la cara y el cuello, con agujeros para los ojos y la boca, cual una careta. Llevan, además, tres o cuatro cencerros colgados de la cintura y las manos ennegrecidas.

---

[1] W. Ridgeway, *The origin of Tragedy with special reference to the Greek Tragedians*, Cambridge, 1910, págs. 16-20. El artículo de R. M. Dawkins es «The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus», en *Journal of Hellenic Studies*, XXVI, 1906, págs. 191-206. También he tenido en cuenta la descripción de Frazer en *The Golden Bough. Part V, op. cit.*, I, págs. 25-29; II, pág. 331, así como el estudio de C. A. Romaios, «La cérémonie du lundi pur», en *Cultes populaires de la Thrace*, Atenas, 1949, págs. 119-199, sobre todo para la discusión.

Sus hombros, rellenos de paja, parecen asimismo monstruosos. De esta suerte resultaban protegidos de los golpes con que antaño se les recibía. Antes, también, el tocado podía estar hecho de piel de zorro o de lobo; y sobre los hombros se colocaban pieles de cervato, y por encima de las piernas una de macho cabrío. No obstante lo característico de los «kalogheroi», era y es la careta y los cencerros. Parece por esto —dice Ridgeway— que la semejanza de cada uno de ellos con un animal estaba más acusada antiguamente que ahora [2]. En Haghios Gheorghios (San Jorge), uno de los «kalogheroi» llevaba un falo de madera y el otro un arco, semejante a una ballesta, pero hecho tan sólo para lanzar cenizas, etc. El portador del arco era el jefe, y el del falo, una especie de criado o acompañante. Al final, el del falo hiere al otro.

Enmascarado de Tracia

II) En segundo lugar van dos muchachos vestidos de chica: «koritsiai» (llamados también «nymfes», novias). En la localidad citada más arriba se solía elegir entre los hombres solteros a dos que hicieran de «koritsiai» para un plazo de cuatro años, así como entre los casados a los «kalogheroi». Los que hacían de muchachas llevaban unas faldas blancas, delantal, corpiño de aldeana abierto por delante y pañuelos sobre la barbilla y cabeza. Un tercer pañuelo les colgaba por detrás de la cabeza; del final de éste salía un cordón negro que, con mucha propiedad, parece la trenza. Las «koritsiai» reprimen ciertas familiaridades excesivas con pañuelos anudados en los que meten unas cuantas balas.

III) Aparece en tercer lugar en la mascarada el personaje llamado «Babo», palabra que generalmente se suele usar para representar a una vieja. En algunas ocasiones este tercer personaje va sustituido por la «katsivela», de la que más abajo se habla. Un hombre disfrazado de vieja hace de «Babo». Lleva un cedazo que contiene un trozo de ma-

[2] RIDGEWAY, *op. cit.*, pág. 17.

dera u otro objeto extraño que hace el papel de niño. De este niño (liknites») se dice que es un sietemesino de padre desconocido. La vieja unas veces aparece como madre, otras como nodriza.

IV) Los «katsiveloi» son personajes de importancia secundaria al lado de los «kalogheroi» y las «koritsiai». Los «katsiveloi» son gitanos. Según Vizyenos, suelen ser tres o cuatro, varones, aunque incidentalmente cita a una mujer: la «katsivela». Dawkins vio sólo dos: un hombre con su mujer. Llevan una vara de diez a doce pies de larga y sus caras y manos están ennegrecidas. La mujer, además de traje apropiado, lleva un pañuelo a la cabeza y un poco de pelo postizo.

V) Los últimos personajes de la mascarada son los policías o gendarmes: dos o tres jóvenes con espadas y zurriagos, que alrededor de sus feces llevan arrollados unos pañuelos bordados. Uno de ellos tiene un trozo de cadena para hacer capturas.

Aparte del cortejo hay un hombre que toca la gaita.

Veamos ahora en qué consiste la función.

En primer lugar, los enmascarados recorren todo el pueblo y visitan cada casa pidiendo. Suele dárseles pan, huevos o dinero. Los dos «kalogheroi» van a la cabeza, llamando ruidosamente a las puertas con el falo y el arco. Con éstos suelen bailar las «koritsiai» ante las amas de casa, una vez que hayan dado el aguinaldo correspondiente.

El «katsivelos» (o los «katsiveloi»), con la «katsivela», van detrás. Tienen el privilegio de espantar a las gallinas y recoger los huevos que haya en el ponedero.

Un motivo que se repite con frecuencia es una pantomima obscena entre el «katsivelos» y su mujer ante las casas y sobre los montones de paja.

Por la tarde ninguna casa queda sin haber sido visitada. Entonces todo el pueblo se reúne en la explanada que hay ante la iglesia donde se verifica la representación propiamente dicha. Comienza con una danza en la que toman parte todos los personajes. Los policías bailan blandiendo sus espadas desenvainadas.

Después se retiran todos, dejando campo libre al «katsivelos» y a su mujer. Estos gitanos hacen de herreros. El «katsivelos» se sienta en el suelo y lo golpea con una piedra, mientras que la mujer, tambien acurrucada, se alza y baja las faldas. Se considera que ésta es una imitación del acto de forjar una reja de arado: el hombre martillea como un herrero, y el aventar con las faldas representa la acción de un par de fuelles.

En esto el niño de la vieja («Babo») se finge que comienza a ser demasiado grande para la cuna, es decir, el cedazo donde ésta, y al mismo tiempo en que pide de comer y de beber, dando muestras de

gran apetito, pide también una mujer. Esto va seguido, según Vizyenos, de la persecución de una «koritsia» por parte del jefe de los «kalogheroi» y por la celebración de un matrimonio burlesco entre ellos, parodiando el rito griego.

Luego el primer «kalogheros», después de varias evoluciones, se sienta sobre el falo. Su camarada, atrapándole por detrás, le hiere con su propio arco, y a consecuencia de la herida cae muerto al instante. Después de cerciorarse de que está muerto, el asesino pretende desollarle.

Mientras que el primer «kalogheros» yace muerto de este modo, su mujer se lamenta con grandes gritos, arrojándose sobre el cuerpo postrado. A sus lamentos se unen los del asesino, arrepentido, y los de los demás actores, que hacen una imitación de los funerales griegos, quemando estiércol, como si fuera incienso, y pretendiendo cantar con cierta propiedad. Finalmente levantan el cadáver y lo llevan fuera. El «kalogheros» asesinado súbitamente resucita.

A continuación viene la parte de la función que aun hoy día se toma muy en serio. Consiste en una nueva simulación de la forja de una reja de arado; pero ahora se trata de una reja auténtica. Una vez que se supone terminada, lanzando los utensilios empleados al aire, se dice: «también el año que viene», y se trae un arado. En vez de bueyes, son uncidas las «koritsiai», y lo arrastran alrededor de todo el pueblo dos veces, en dirección contraria a la que aparentemente lleva el sol. Uno de los «kalogheroi» conduce el arado y el otro va delante, mientras que un hombre va detrás echando simiente que lleva en una cesta.

Mientras que se ara, todos gritan: «¡Que la fanega de trigo valga diez piastras!» «¡Que la fanega de centeno valga cinco piastras!» «¡Que la fanega de cebada valga tres piastras! Amén.» «¡Oh Señor, que el pobre pueda comer! Y no sólo esto. ¡Que el pobre pueblo quede harto, satisfecho! ¡Oh Señor!»[3].

Su semejanza con las descritas

Para Ridgeway, tanto como para Dawkins[4], esta festividad y mascarada local es la «supervivencia» de un tosco y orgiástico *rito dionisíaco,* destinado a asegurar la fertilidad entre los antiguos tracios. En esto de considerar el primitivo ritual como típico de fertilidad coincidían también Frazer y F. Macdonald Cornford, así como G. Murray y K. Th. Preuss. Pero antes de dar idea de la discusión

[3] No acierto a traducir con exactitud la medida inglesa «bushel», que tiene 36,35 litros. He traducido por fanega, aunque corrientemente ésta tiene 55 litros y medio.

[4] Ridgeway, *op. cit.*, pág. 20.

entre estos autores y otros que se han ocupado del culto a Dionysos hay que señalar las analogías que ofrece en varios aspectos la mascarada tracia con las suletinas, asturianas, maragatas, etc., analogía que llega a extremos tales que sería necio pretender hallar la explicación de cada una de ellas independientemente [5].

Por ejemplo, tanto en Soule como en Tracia aparecen por la misma época hombres vestidos de animales, con cencerros a la cintura e instrumentos para espantar a la mano, jóvenes solteros vestidos de mujer (formando pareja con otros) y soldados haciendo cuestación. Se encuentra en las mascaradas suletinas y las tracias expresadas, en unas por la castración y en otras por la muerte, la idea de la pérdida de las fuerzas reproductoras, pérdida momentánea, al adquirir nuevo vigor o resucitar el hombre-animal. También se encuentra en ambas la persecución de una mujer fingida, aunque con diferente desenlace aparente, y, en último término, el arreglo de la espada y el caldero de «jauna» puede relacionarse con la forja de la reja de arado por el «katsivelos».

Aparecen también paralelismos entre las mascaradas asturianas y las tracias. Además de hombres-animales, mozos vestidos de mozas, novias y soldados, hay en unas y otras representaciones de viejas: viejas nodrizas o madres. Estas viejas extrañas embarazadas o criadoras de chicos son corrientes en todo el ciclo del Carnaval, según dijimos.

La fiesta del arado de la Maragatería tiene los mismos caracteres que la fase final de la mascarada tracia, punto por punto. Esta fiesta, bien a primeros de año, bien los últimos días de Carnaval, se repite en varias partes de Europa, como se verá. La analogía en los disfraces también es grande. Compárese la figura de una máscara que representa a un viejo de Skyros [6] reproducida en las láminas del libro de Ridgeway con las anteriores.

Es notable que tanto en las mascaradas de Vasconia como en las de Tracia aparezcan personajes tan modernos como los gitanos y que a la mascarada equivalente de Cataluña se le llame «ball de gitanas» y a las labortanas «kaskarotak martxa». Con probabilidad, al entrar esta raza en nuestro continente en unas y otras mascaradas había personajes que podían ser suplantados por los gitanos, como ocurrió. Para mí, mascaradas de Oriente y de Occidente descienden de las que figuraban en las «Kalendae», condenadas por los padres de la Iglesia, tanto orientales como occidentales.

---

5 K. Th. Preuss escribió un ensayo que se llama «Der Dämonische Ursprung des Griechischen Dramas erläutert durch die mexikanische Parallelen», en *Neue Jahrbüch für das klassische Altertum Geschichte und Deutsche Literatur*, XVII, 1906, págs. 161-93, en que recurría al estudio de *paralelismos* más lejanos que los que puso de relieve el artículo de Vizyenos.

6 Ridgeway, *op. cit.*, pág. 23.

Al interpretar las mascaradas de Tracia como «vestigios» de un ritual dionisíaco debe comenzar la discusión. He aquí, en primer término, la tesis de Frazer, que amplía a Dawkins. El hombre vestido con piel de macho cabrío es una representación de Dionysos en su identificación con dicho animal. El niño llevado en el cedazo o aventador, «likni», es Dionysos también, y se le llama precisamente «el del cedazo» («liknites»), un sobrenombre que se le daba al dios. La historia que de este niño cuentan los campesinos (que se trata de un sietemesino abandonado) es la misma de Dionysos, y el matrimonio del hombre con la mujer que se finge luego puede compararse al del mismo dios con la reina de Atenas. La muerte y la resurrección son típicas de los viejos rituales dionisíacos, y por último, el paseo con el arado viene a recordar que, con arreglo a cierta leyenda, Dionysos fue el primero en arar con bueyes. En suma, Frazer consideraba que el rito moderno tracio coincidía bastante en fecha y carácter con la fiesta ateniense llamada «Anthesteria» [7]. F. M. Cornford sigue a Frazer en lo de considerar al Carnaval tracio como ritual dionisíaco de fertilidad [8], y tanto él como G. Murray lo estimaron como importante para el estudio de los orígenes de la tragedia.

En efecto, G. Murray reconoció en la tragedia la adaptación de un viejo ritual parecido al de la mascarada tracia, que se desenvolvía así: 1) «Agon» o disputa, el año contra su enemigo, la luz contra la oscuridad, el verano contra el invierno. 2) «Pathos», o sea la pasión y la muerte del año. 3) El mensaje, o sea el anuncio de la muerte de tal espíritu o demonio. 4) «Threnos», la lamentación, consecuencia del dicho mensaje. 5) y 6) «Anagnorisis» y «Theophania», o sea descubrimiento o reconocimiento del demonio muerto, seguida de su resurrección y apoteosis [9].

Cornford admitió esta síntesis como muy cierta, mas juzga que en la comedia, que se deriva de un ritual semejante, se conservan mejor que en la tragedia algunos motivos primitivos especialmente el matrimonio. «Kômos», que habría que poner al final (en la tragedia, el drama satírico, colocado al final de la tetralogía, parece ser que le ha sustituido en parte). La comedia, en efecto, tal como la concibió Aristófanes, contiene en sí misma todos los elementos del ritual, se-

---

[7] FRAZER, *The Golden Bough. Part V, op. cit.*, I, págs. 30-33.

[8] F. MACDONALD CORNFORD, *The Origin of Attic Comedy...*, Cambridge, 1934, págs. 64-65.

[9] GILBERT MURRAY, *Excursus on the Ritual forms preserved in Greek Tragedy*, en la obra de J. E. HARRISON, *Themis. A study of the social origins of Greek Religion*, Cambridge, 1912, págs. 341-63, y resumen en las págs. 342-43.

gún la síntesis de Murray, mientras que la tragedia, ya en tiempos de Esquilo, necesita una trilogía para desarrollarse. La distribución de los elementos rituales en la comedia y la tragedia las indica Cornford mediante el esquema siguiente [10]:

COMEDIA:	*Agon*	*Muerte y resurrección*	*Matrimonio, «Kômos»*
TRAGEDIA:	*Trilogía esquílea con feliz final*		*Drama satírico*

DISCUSIONES SOBRE SU RELACIÓN POSIBLE

Estas deducciones resultan sugestivas a primera vista. Sin embargo, convendría recordar que no han sido admitidas por la mayoría de los helenistas. Opúsose en primer término Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, con el mismo criterio de no admitir hipótesis no basadas en hechos muy concretos, que le llevó años antes a combatir con energía las teorías de Nietzsche.

Para Wilamowitz la pobreza de argumentos de que se adolece al estudiar de una manera textual los orígenes de la tragedia y de la comedia es preferible a toda reconstrucción. La tragedia, relacionada de todas formas con el culto a Dionysos, no sería en un principio sino el canto de los machos cabríos, a no hacer caso más que de la etimología. Lexicógrafos como J. Polo o Poelucio y Hesiquio hablan de un período tardío de coros de hombres disfrazados a los que se llamaba machos cabríos [11]. Estas representaciones de machos cabríos que forman el cortejo de Dionysos («tityroi»), según Wilamowitz, vienen del Peloponeso [12]. Pero ¿qué significación tenían? He aquí algo que no se puede aclarar.

La misma tendencia a no admitir especulaciones como las de Murray y Cornford existe en el libro de Pickard-Cambridge sobre el ditirambo, la tragedia y la comedia, que se cita como un modelo de prudencia crítica [13]. Sin embargo, si hemos de creer a Murray, en él se ha omitido la discusión de pasajes fundamentales, como uno de Herodoto en el que se dice que ciertos ritos en que se representaba la pasión de Dionysos eran muy semejantes a los que reproducían la de Osiris [14], lo cual no quita para que la mayoría de los historiadores de la literatura griega posteriores hayan seguido más a Pickard-Cambridge

---

10 F. MACDONALD CORNFORD, *The Origin of Attic Comedy*, pág. 246, y las páginas 59-60, 190 y sigs.

11 J. POLO: IV, 14.

12 U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, «Was ist eine Attische Tragödie», en *Einleitung in die Tragödie, Dritter unveränderter Abdruck aus der ersten Auflage von Euripides Herakles I, Kapitel I-IV*, Berlín, 1921, págs. 82-91.

13 PICKARD-CAMBRIDGE, *Dithyram, Tragedy and Comedy*, Oxford, 1927.

14 Véase la crítica de *The classical Review*, XLI, Londres, 1927, páginas 221-23.

que a Murray. Apenas aluden, en efecto, a su reconstrucción tratados voluminosos, como el de Wilhelm Schmid y Otto Stählin [15], o el más condensado de Johanes Geffcken [16], ni obras especiales sobre la tragedia, cuales la de Max Pohlenz [17] y Albin Lesky [18], o estudios de mayor brevedad, com el de J. T. Sheppard sobre el drama ático en general [19]; y cuando dicen algo de ella es siempre entre ironías. No obstante, el mismo Murray parece que ha mantenido constantemente su punto de vista [20], ampliándolo en cierto artículo en que analiza los elementos rituales, que, a su juicio, se pueden hallar incluso en la comedia nueva posterior a Aristófanes. En este mismo artículo señala la posibilidad de que en el ritual trágico, o mejor dicho, originador de la tragedia y la comedia, hubiera varias fases de las cuales la primera fuera la realmente «dionisíaca», y que luego, de manera gradual, fueran introduciéndose en él una serie de elementos provinientes de otros mitos análogos, habiendo, por último, una serie de reacciones en un sentido o en otro. El tema del niño recién nacido parece sufrir en estas fases una alteración seria. En cuanto a la época en que se perdió la noción del ritual, Murray estima que los grandes trágicos, incluso Eurípides, tenían plena conciencia de él, pero que los autores posteriores, como Menandro (y no se diga ya nada de los imitadores latinos de éste), fueron perdiendo la noción; debió de influir en ello las modificaciones en el «reglamento» de la comedia a que ya Aristófanes en su última época hubo de someterse [21]. Algún autor más joven que Murray, como George Thomson, que es un filólogo que, por otra parte, milita en las filas socialistas, imbuido por las doctrinas etnológico-históricas inherentes al marxismo clásico, desarrolladas por Engels y otros autores de hace tiempo, ha insistido en usar de un método comparativo para buscar el origen de la tragedia, siendo objeto de las más acres censuras por parte de Pickard-Cambridge [22].

Analizando todas estas obras, negativas o favorables, creo que

---

[15] *Geschichte der Griechischen Literatur,* I, 1, Munich, 1929, págs. 629-36 especialmente.

[16] *Griechische Literaturgeschichte,* I, 1, Heidelberg, 1926, págs. 141-49; I, 2, Heidelberg, 1926, pág. 138.

[17] *Die Griechische Tragödie,* Leipzig-Berlín, 1930, págs. 1-10, en especial, y el tomo de notas, ídem, 1930, pág. 4.

[18] *Die Griechische Tragödie,* Leipzig, 1938, págs. 1-30.

[19] En *The Cambridge Ancient History,* V, Cambridge, 1935, págs. 115-16 en especial.

[20] Véase la reseña que hizo H. D. F. Kitto de su libro *Aeschylus, the creator of Tragedy,* Oxford, 1940, en *The Classical Review,* LIV, 1940, páginas 81-82.

[21] «Ritual elements in the New Comedy», en *The Classical Quarterly,* XXXVII, 1943, págs. 46-54.

[22] Thomson es autor de «Aeschylus and Athens. A study on the Social Origins of Drama», Londres, 1941, del que he visto la crítica en *The Classical Review,* LVI, 1942, págs. 21-26.

se puede llegar a la siguiente conclusión. Es, en efecto, muy inseguro el punto de vista de Murray en lo que al origen de la tragedia se refiere. La tragedia clásica parece el producto de una época determinada, para cuya creación intervinieron diversos factores individuales, hegemonía política de determinadas personas, talento literario de otras, etc. Muy pocos elementos del ritual dionisíaco popular, pudieron incorporarse a ella. La comedia sí parece que los pudo asimilar más claros. Pero independientemente de este problema literario queda el de la posible relación entre las mascaradas de invierno europeas y el ritual dionisíaco. ¿Puede defenderse hoy —con otras palabras— que hay un vínculo entre lo que hemos estudiado y el referido ritual, como querían los etnólogos de comienzos de siglo?

Nótase en general hoy día entre bastantes filólogos especializados una tendencia marcada a rechazar la mayor parte de los resultados obtenidos por los historiadores de las religiones y los etnólogos que usaron del método comparativo asociacionista y del folklore. Pickard-Cambridge, en su reseña del citado libro de George Thomson, decía que nada le aclaran a él los orígenes de la tragedia griega las costumbres de los australianos. Y en ello llevaba razón. Pero creo que las comparaciones se pueden hacer más gradual y discretamente, de suerte que encerrarse en el ámbito del mundo clásico y no abrir los ojos a lo que ocurre o ha ocurrido en Europa fuera del mismo puede parecer obcecación, ya que la lingüística general de los idiomas europeos permite amplias comparaciones.

El tema de los orígenes literarios y estéticos de la tragedia no juzgo que pueda aclararse por la vía ritual; pero tenemos derecho a preguntarnos: ¿Por qué aun las sublimes producciones esquíleas se llamaban «el canto de los machos cabríos»? ¿En qué relación están los sátiros y otros personajes que se asocian a aquellas representaciones teatrales en su origen con las máscaras invernales de Europa? ¿Cuál es la relación de algunos ritos dionisíacos, celebrados por el mismo tiempo que las funciones trágicas y cómicas, con los ritos estudiados más arriba, a los que seguimos la pista hasta las postrimerías de la Antigüedad?

Es aceptada por ciertos filólogos y arqueólogos modernos la relación del acto de enmascararse con el culto a los muertos y con el culto dionisíaco en los países clásicos [23]. Esto es debido a que cada vez se dibuja más el carácter espiritual de Dionysos [24], carácter que

[23] En la Italia antigua halla relación entre máscaras y culto a los muertos FRANZ ALTHEIM, *Terra Mater. Untersuchungen zur Altitalischen Religionsgeschichte*, Giessen, 1931, págs. 48-65 especialmente. Véase también ROBERT EISLER, *Orphisch-Dionysische Mysterien Gedanken in der Christlichen Antike*, Vorträge der bibliothek Warburg herausgegeben von Fritz Saxl, II. Vorträge, 1922-1923, II. Teil, Leipzig-Berlín, 1925, págs. 255-64 («Las máscaras en relación con el culto dionisíaco»), 289-344 («Máscaras en relación con las almas»).

[24] Véase, por ejemplo, el libro de WALTER F. OTTO, *Dyonisos Mythos*

incluso en las alborotadas festividades urbanas que se celebraban en su honor es posible hallar patentes, como vamos a ver.

Las fiestas dionisíacas en Atenas eran varias: invernales y primaverales. En el mes de Neptuno griego, de Poseidon, que correspondía aproximadamente al mes actual de diciembre, tenían lugar las Dionysias campestres, en las que parece que los campesinos se enmascaraban y celebraban ciertas farsas y mimos.

En el mes de los desposorios tenían lugar las «Leneas», también consagradas a Dionysos. En el mes de las flores se celebraban las «Anthesteria», en las que también había parte muy grande consagrada al dios. Por último, del 9 al 14 de marzo se festejaban las grandes Dionysias. Es decir, que al dios se le daba culto especial del período del solsticio de invierno hasta el comienzo o la aproximación del equinoccio, en la misma época en que hemos visto que en España y en Europa se celebran las mascaradas.

En el resto de Grecia el calendario festivo era más complicado o confuso. Pero conviene hacer algunas observaciones acerca del carácter de cada una de estas fiestas y de su antigüedad.

Parece ser que de todas ellas la más antigua, en Atenas por lo menos, era la de las «Anthesteria», pues Thucídides la califica así (referida al segundo día) [25].

El primer día se abrían las cubas que contenían el vino nuevo. El segundo se celebraba el matrimonio de Dionysos con la reina de Atenas. En el tercero, día de las jarras (13 del mes), hombres embriagados corrían por las calles. Pero a pesar de este carácter aparentemente festivo hay detalles numerosos que revelan que las «Anthesteria» no eran fiestas del todo alegres. Se creía, en efecto, que durante ellas los espíritus de los muertos circulaban por la ciudad y al final se les expulsaba y exorcizaba, diciendo: «¡Fuera, fuera los 'Keres' (espectros); las 'Anthesteria' han acabado!» [26].

La fiesta era esencialmente purificatoria; no sólo al final, sino en los tres días, se llevaban a cabo ritos que, unidos a un examen de la misma palabra «Anthesteria», han llevado a sostener que no era propiamente la fiesta de las flores, como se ha puesto arriba, siguiendo la manera de pensar tradicional, sino la «fiesta de la revocación» [27]. Su

---

und Kultus, Francfort del Main, 1939, y el artículo de K. KERENY «Gedanken über Dyonisos zum Erscheinen des Dyonisos, von Walter F. Otto», en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XI, Bolonia, 1935, págs. 11-39.

[25] II, 15, 3.

[26] J. E. HARRISON, en sus *Prolegomena to the study of Greek Religion*, donde hay un curioso estudio sobre las «Anthesteria», págs. 32-76, cap. II, copia un texto de SUIDAS, s. v., pág. 35, nota I.

[27] J. E. HARRISON, *Prolegomena...*, págs. 48-49.

coincidencia en época con las «Lupercalia» es también muy significativa.

Tenemos, pues, aquí a Dionysos celebrado en su más vieja fiesta ateniense en el momento en que los espíritus de los muertos andan por el mundo de los vivos, a la vez que se celebra la ceremonia agrícola de abrir las cubas con el vino [28].

Ovidio, en los *Fastos,* que son un poema arqueológico para cuya composición tuvo que hacer investigaciones sobre la religión griega, dice:

> Festa corymbiferi celebrabat Graecia Bacchi,
> Tertia quae solito tempore bruma refert [29].

Este Baco «corymbiferus», es decir, adornado de yerba que se festejaba en el solsticio de invierno («bruma»), es el Dionysos de las ménades. Cuando eran más frías las noches y más largas era cuando se cumplían los ritos más misteriosos de la religión dionisíaca. Entonces las mujeres subían a los montes, entonces se representaba la muerte de Baco niño, se despedazaba al toro vivo y los campos se llenaban de lamentaciones salvajes. Las mujeres llamaban con grandes voces a Dionysos niño, transportado en su místico aventador, y pedían que despertara [30]. Entonces era también cuando el dios bajaba y estaba presente, aunque invisible, y cuando comunicaba con sus fieles mediante la posesión. Y hay un momento en el que en estas nocturnas fiestas no se puede separar bien el mito del rito, en el que las mujeres que suben a los montes parecen convertirse en las mismas compañeras del dios, en las ménades que le asistieron de niño, juntamente con el cortejo de sátiros [31].

Vale la pena de señalar también que en Roma, el 23 de diciembre, en el mismo día de las «Brumalia», se celebraba la fiesta de Acca Larentia, la madre de los «Lares» o «Larvae» (Larunda). E. Pais, que estudió con cuidado especial los caracteres de esta divinidad local y que conocía tan bien la religión romana primitiva, dice: «Conforme a las ideas religiosas de los romanos, existía una relación estrecha entre el culto a la tierra y el comienzo y final del año por un lado, y por otro las almas de los muertos» [32]. Aquí el año se ha de entender que es fundamentalmente el año solar, aunque hay motivos para pensar que en ciertas épocas remotas también se empezó a contar el año

---

[28] Un resumen claro hay en el libro de CAROLINA LANZANI, *Religione Dionisiaca,* Turín, 1923, págs. 65-76.

[29] OVIDIO, *Fast.,* I, 393-94.

[30] PLUTARCO, *De Is. et Os.,* XXXV.

[31] Sobre el nacimiento de una divinidad en el solsticio de invierno y las ideas relacionadas con esto en las religiones antiguas, EDUARD NORDEN, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiöse Idee,* Leipzig-Berlín, 1931.

[32] E. PAIS, *Ancient Legends of Roman History,* Londres, 1906, pág. 64.

en la vida común considerando a diciembre y no a enero como el último mes. Así considerada, Acca Larentia nos recuerda bastante a «Frau Perchta», la madre de los espíritus en el folklore germánico.

Por otra parte, probablemente fueron las investigaciones de Rohde las que tomó Von Schroeeder como base para sostener que Dionysos era un dios lunar en un principio, puesto que la Luna es, según él, la residencia de los muertos en la antigua mitología «aria» y a la vez la divinidad suprema de muchos pueblos agricultores. El culto a los muertos y el culto de las fuerzas reproductoras, con abundancia de ritos, éxtasis, desgarramiento de animales sagrados, comuniones, mascaradas de hombres que representan al dios con sus acompañantes y que figuran sus acciones (que se consideran como necesarias para la buena marcha de la vida), son elementos característicos de la religión de muchas viejas colectividades de economía agraria, sedentaria [33].

Pero toda esta mitología y este ritual quedan muy lejos de nuestros rituales europeos folklóricos. En primer término, corresponden a religiones misteriosóficas que suponían iniciaciones y «pasos» muy complejos y aun secretos. En segundo término, parecen haber estado bastante circunscritas, limitadas, desde el punto de vista geográfico. En tercer lugar, falta un estudio acerca de las vicisitudes finales de los cultos paganos, que nos dé idea de la última forma que tuvieron éstos entre las masas populares del Imperio, para aquilatar más. En todo caso, condenas como la de la fiesta de las «Kalendae Januariae», en los siglos IV, V y VI, son más abundantes y «generales» que condenas de fiestas dionisíacas propiamente dichas.

En última instancia, aun suponiendo que la mascarada de Tracia, descrita al comienzo de este capítulo, y cuya semejanza con las españolas y vasco-francesas es clara, tuviera una relación con el culto a Dionysos, me parece que no podría nunca defenderse que los aspectos agrarios de aquel culto son los únicos que deben ser tenidos en cuenta para comprenderla. Al lado de ellos surgen múltiples intenciones más generales. De esta suerte, el problema etnológico, tal como lo plantearon los investigadores asociacionistas, ha de quedar concretado en términos históricos y sociológicos.

Mascaradas del norte de Africa

Advertiré al final de este capítulo que, sin salirnos de un marco geográfico limitado, podemos afirmar que algunas mascaradas del norte de Africa, de Berberia por ejemplo, tienen elementos comunes o

[33] Véase R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bolonia, 1924, págs. 57-71, 82-91, etc.

ligados muy directamente con las europeas. Esto se desprende claramente del estudio del etnógrafo francés E. Laoust, sobre el *Carnaval bereber,* que es tanto más interesante cuanto que en él aparecen bien definidos los fines «actuales» de la fiesta y el carácter de algunos de los personajes que en ella intervienen [34]. Hay que tener en cuenta en primer lugar que las fiestas carnavalescas o de la «Ashura» que describe Laoust se celebran a veces en época determinada del año juliano. En el Gharb es en enero cuando tienen lugar; en el Aures, en febrero o marzo, y en otros lugares, en épocas distintas y en fiestas relacionadas con la religión mahometana.

Sin embargo, la tendencia general es hacer el Carnaval al comienzo de la primavera [35]. La mascarada típica consta de los siguientes personajes subalternos: oficiales de regimiento, médicos, embajadores y turistas, y de éstos otros principales. Lo curioso de estos principales es que, siendo tan pocos, son siempre los mismos desde Trípoli a Tánger y de Trípoli a la Cyrenaica [36]. Copio la ortografía francesa, ya que no sé adaptarla:

I) «Buho y Aho n-t'achourt»: el ogro, personaje vestido de pieles de cabra o macho cabrío de aire terrorífico [37].

II) «Boujloud»: personaje vestido de pieles, con cuernos y cencerros y collares de caracoles, armado de dos largas varas con las que golpea a hombres y mujeres, que consideran estos golpes como profilácticos. Probablemente se trata de la representación de un animal sagrado [38].

III) Los viejos y los judíos: suelen salir una pareja de viejos, un viejo y una vieja, o varios viejos judíos fingidos, que arrojan ceniza y golpean a todo el que encuentran. Por varios detalles se puede concluir que estos viejos son representaciones del año que concluye frecuentemente [39]. A veces la vieja finge un parto [40].

IV) Los negros: número considerable de hombres tiznados que golpean a las mujeres y que llevan una especie de falo [41].

V) «Suna», la bailarina: un muchacho que baila vestido de mujer [42].

---

34 E. Laoust, «Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du Haut et de l'Anti-Atlas, Le Carnaval berbère», en *Hespèris. Archives berbères et bulletin de l'Institut des hautes études marocaines,* I, París, 1921, páginas 254-316.

35 E. Laoust, *op. cit.,* págs. 256-57.

36 *Ibid.,* pág. 259.

37 *Ibid.,* págs. 259-61.

38 *Ibid.,* págs. 261-78.

39 *Ibid.,* págs. 279-91.

40 *Ibid.,* pág. 256.

41 *Ibid.,* págs. 299-301.

42 *Ibid.,* págs. 301-302.

(VI) Animales definidos: la mula, el camello, burro, vaca o buey, hiena, chacal, jabalí, león, oso o pantera [43].

Es clara la identidad de la mayoría de los personajes del Carnaval bereber con la de los que en las mascaradas de invierno salen en España. Los que no son parecidos son algunos disfraces de animales propios de la fauna norteafricana.

Los fines de estas fiestas africanas, en las que la lubricidad parece imperar, son claros al parecer. Muchos dicen que si no se celebran, el año no será bueno. «Para asegurar su celebración —indica Lauost— se llega hasta a pagar a los individuos que desempeñan los principales papeles. En todos lados los espectadores hacen ofrendas consistentes en granos, huevos o trozos de carne a los actores.» Al final, y en el banquete con que se concluye la fiesta, se pide a Dios, al Dios Alá, que dé lluvia y abundancia y que expulse el hambre y la miseria [44].

Lo dicho es suficiente para apreciar que el norte de Africa ofrece en parte una continuidad de Europa en este aspecto. Pero el Carnaval bereber ofrece varios elementos interferidos. Notemos que también se han registrado funciones parecidas en la zona del Rif, es decir, en el Marruecos español. Sobre ellas conozco un artículo de E. Klein-Wintermann [45]. Y es muy probable que las mascaradas de esta zona tengan una relación histórica más clara con las de Europa y que fuera en la época romana cuando los habitantes de la Mauritania Tingitana las fijaran en forma que se parece mucho a la de las europeas y a las censuradas por los padres de la Iglesia. El «stock» de personajes en el Rif es más parecido al ya estudiado referente a varias partes de Europa, que el del antiguo Marruecos francés. Valdría la pena de que un investigador completara los datos conocidos.

Por lo que se refiere a las fiestas carnavalescas de Tracia, Bulgaria y otras zonas de la Europa oriental, el testimonio de los folkloristas de aquellos países, dejando a un lado el ya discutido acerca del Carnaval de Viza, hace pensar que el «stock» cambia algo de pueblo en pueblo, de área en área. Pero, en última instancia, los personajes difieren poco entre sí y las «funciones» también [46].

---

43 *Ibid.*, págs. 302-16.

44 E. Laoust, *op. cit.*, pág. 256.

45 «Bauernschwänke und Stegreifkomödien im Lande Abd El-Krim's», en *Internationales Archiv für Ethnographie*, XXXI, 1-2, 1930, págs. 32-38.

46 C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, págs. 125-150.

CAPITULO XIII

UNA INTERPRETACION DE LAS MASCARADAS DE INVIERNO

Análisis estructural de las mascaradas y consecuencias que del mismo se extraen

Ni desde el punto de vista histórico ni desde el sociológico creo que puede defenderse hoy la idea de que las mascaradas de primeros del año y Carnaval se fundan en una sola concepción mágico-animista, como parece ser la encerrada en el «espíritu vegetal» de Mannhardt, Frazer y sus secuaces, algo más modernos, entre los que cabe recordar a Moret y miss Alford. La serie de funciones de que constan, el número de personajes que participan en ellas, hacen, desde el primer momento, que juzguemos su punto de vista como unilateral cuando menos. Las mascaradas deben de basarse en una serie de operaciones mentales más amplias y tienen, sin duda, propósitos igualmente más extendidos que el de promover el crecimiento de la vegetación.

Si la escuela asociacionista o asociativa falla al seguir este camino, no creo que sea más feliz al iniciar otros, como el que escogieron los «totemistas», etc.

Para comprender cuáles han podido ser (y hasta cierto punto son) los móviles múltiples de nuestras mascaradas hemos de volver a efectuar unos análisis estructurales parecidos al que cierra el capítulo II de esta parte. Si escogemos como primer caso, con objeto de llevar a cabo análisis semejantes, una mascarada de las más complicadas, hallaremos que, atendiendo al «stock» de personajes representados nos encontramos con todos los que siguen por lo menos:

I) Una pareja joven y principal.
II) Una o varias parejas de viejos.
III) Un personaje animal, importante, estrechamente relacionado con la primera pareja.
IV) Varias representaciones de animales de importancia secundaria.

V) Varias parejas o personas de sexo masculino o femenino que se caracterizan por un oficio o labor: médicos, herreros, caldereros, hilanderas, etc.

VI) Máscaras de carácter oscuro que asustan y espantan.

VII) Máscaras de carácter alborotado con rasgos femeniles.

Estos personajes van a veces separados, conforme a un criterio social y moral (como las máscaras suletinas y los «Perchten»), en buenos y malos. Dirigiendo la comparsa marcha una especie de maestro de ceremonias (abanderado, soldado, etc.), que no toma parte activa.

Atendiendo a la acción, podemos señalar los episodios que siguen:

A) Recorrido de los términos propios y los de los pueblos vecinos amigos.

B) Cuestación.

C) Nacimiento: la vieja u otro personaje femenino semejante pare.

D) Lucha: un enmascarado animal, o el novio, rodeado de los buenos, lucha contra los malos. Aquí puede entrar la caza, la persecución, etc.

E) Muerte: el enmascarado referido muere a manos de los malos, o pierde momentáneamente el vigor (con la castración, etc.). Los buenos son derrotados, temporalmente, por los malos.

F) Resurrección: el protagonista recobra el vigor o resucita por obra de un médico maravilloso.

G) Matrimonio: el protagonista se casa, con el triunfo total de los buenos.

Este esquema parece poder apoyar la doctrina de Mannhardt y Frazer si se atiende sólo a un aspecto lineal de la acción. Pero no hay que perder de vista que cada incidente y cada atributo de los participantes queda reducido a la aparición de los personajes señalados con los números III, IV y VI (como en las comparsas de las «vaquillas»); a veces también en las funciones no se observan más que los episodios D, E y F, o se realza uno y se rebaja otro.

Pero no hay que perder de vista lo que sigue:

1) La función, en conjunto, la llevan a cabo los hombres (frecuentemente organizados en forma de asociaciones especiales) de un pueblo o una comarca.

2) Con gran frecuencia también se alude en ella a otros propósitos que los estrictamente agrícolas. Por ejemplo, a la expulsión de males en general.

3) El elemento satírico es fundamental en varios casos: hay un propósito deliberado de poner al aire toda la chismografía del lugar.

Esto ocurre, sobre todo, en aquellos lugares en que los actos rituales arriba enumerados no ofrecen tanta fijeza. Pero no faltan casos en que ambas acciones se combinan: la sátira precede a otros ritos.

4) Para dar mayor fuerza a nuestra opinión puede alegarse que varios tipos de mascaradas carnavalescas se repiten con motivo de escándalos públicos, como las «karrosas» de Valcarlos y las «toberamustrak» vasco-francesas, y con el fin claro de «remediarlos». Cabría pensar, en consecuencia, que la comedia aristofánica, con su aire escandaloso y circunstancial, nación de un rito semejante, de una necesidad imperiosa de tipo colectivo de decir todo lo malo que había ocurrido en el pueblo para dejarlo «purificado» [1].

Pero, naturalmente, todas las semejanzas y paralelismos entre los rituales antiguos y las mascaradas modernas no quieren decir que éstas hayan sido causadas de modo directo por aquéllos, ni que el ámbito social y cultural en que se desenvuelven las unas y tuvieron lugar los otros sea el mismo. Hoy, en la gran mayoría de los casos, la comparsa carnavalesca ejecuta una serie de actos con una forma tradicional, sin darles un sentido demasiado concreto; mejor dicho, el sentido está en aquella misma forma y nada más. Es posible que en tiempos distintos recibieran varias interpretaciones sucesivas. Atendiendo ahora sólo al aspecto formal, a los atributos de los enmascarados y su caracterización exterior, cabe indicar algunas curiosas semejanzas entre ayer y hoy bastante más concretas que las señaladas por los etnólogos de comienzos de siglo.

Pero dejando hipótesis arqueológicas a un lado, creo que de la suma de actos llevados a cabo por las mascaradas de primeros de año se desprende que su fin primordial es y ha sido sobre todo el asegurar *durante el año la buena marcha del grupo social* al que pertenecen, mediante acciones que pueden considerarse de cuatro tipos:

I) La expulsión de males fuera de los términos, expresada por la acción de determinados personajes.

II) La reproducción de la marcha normal de la vida humana, animal y vegetal, en sus tres fases fundamentales de nacimiento, desarrollo y muerte, siempre encadenadas.

III) La reproducción de los trabajos fundamentales para el grupo y representación de los animales, etc., de mayor interés económico.

---

[1] Los «autokabdali», «ithyphalli» y «phallophori» descritos por ATENEO (XIV, 621, etc.) con carácter de improvisadores, de cantores chocarreros, considerados como simples músicos, verdaderos juglares, que se dedicaban a la burla y al escarnio, parece claro que, en un principio, fueron también figuras del ritual dionisíaco, en que intervenían jóvenes solteros, que formaban asociaciones semejantes a las de las mocedades. F. MACDONALD CORNFORD, *The Origin of the Attic Comedy*, págs. 41-48.

IV) La ejecución de varios actos que se consideran útiles para asegurar las expulsiones de males, la salud, el trabajo normal, etc.

Es natural, de todas suertes, que en pueblos eminentemente agricultores, como la mayoría de los europeos estudiados, las prácticas enderezadas a la mayor prosperidad de los campos cobren un relieve especial y que la mascarada se corone frecuentemente con un episodio de aire muy concreto.

Atendiendo ahora a un criterio geográfico más limitado, conviene indicar que si examinamos la repartición de los tipos de mascarada en España hallamos:

1) Que aquellas más completas y en que el personaje animal más importante es un caballo simulado ofrecen un área de expansión septentrional: son propias de pueblos situados en la cordillera pirenaica y su continuación cantábrica.

2) Que las más limitadas en personajes y funciones, y en que el personaje animal más importante es una vaca o un bóvido simulado, son propias de un área «central»: se extienden por la meseta y sus aledaños orientales y meridionales.

La conducción del arado

Asociado a las mascaradas de León y Cataluña, el episodio de la conducción del arado es de una importancia histórica sobre la que vale la pena insistir.

Un artículo en que se reúne material acerca de las conducciones de arados con significado religioso nos ahorra mucho trabajo [2]. Prescindiendo del estudio de rituales de países muy lejanos, cual China, en donde la fiesta de la conducción del arado en el primer mes de la primavera era de grandísima importancia, interviniendo en ella el emperador hasta la revolución de 1911, y de otros semejantes de pueblos no sólo lejanos en el espacio, sino también en el tiempo, como en el *Ramayana,* del que el protagonista es el rey Janaka [3], recordaremos con mayor interés varios de gentes más cercanas a nosotros. En algunos sellos cilíndricos de Mesopotamia aparece un sacerdote arando, y en un molde de barro chipriota de la primera Edad del Bronce, se ve asociado el arado al culto de la diosa madre y del toro sagrado. Los grabados que representan escenas aratorias, correspondientes también a la Edad del Bronce de Escandinavia y los Alpes ligures, debían de tener significado ritual, deben representar un acto religio-

[2] E. A. Armstrong, «The ritual of the plough», en *Folk-lore,* LIV, 1943, págs. 250-57.

[3] Armstrong, *op. cit.,* págs. 253-55.

so [4], y en la literatura griega hay abundantes referencias a ceremonias alusivas a hechos míticos en que se conducía un arado con mayor o menor pompa [5].

No ha de chocar, pues, que en casi toda Europa persistan costumbres como la de la Maragatería, Tracia, etc., cumplidamente descritas. En la zona búlgara de Tracia y en la misma Bulgaria se celebran durante el Carnaval mascaradas semejantes a la de Viza. También existen en otras regiones de Grecia, obedeciendo siempre como a las mismas reglas, aunque con especializaciones locales y en fechas distintas. Por jemplo, el día de la Epifanía, en Thesalia, hay una en que aparecen cuatro personajes: γαμβρός, vestido de pieles; la novia, νύφη; el árabe, ἀράπης, y el doctor, ἰατρός [6].

En Bulgaria creen categóricamente que las mascaradas están dedicadas a asegurar la fertilidad de los campos, y en Kuria, localidad de aquella nación, después de las farsas obscenas que acompañan a la conducción del arado y luego de recién labradas las tierras, un hombre con los pies atados es arrastrado por ellas [7].

En Rusia igualmente se estima que el hacer un surco alrededor de una aldea con el arado sirve para evitar el hambre a personas y bestias. En el gobierno de Grodno deben de llevar a cabo acto semejante dos hermanos gemelos. En Rumania son los niños los que llevan un pequeño arado por el pueblo, y en Croacia hay localidades, como Bregi, en la que lo debía conducir una mujer, lo cual acaece o acaecía también en otras extensas áreas de Eslavonia y Rusia. A la par que se marcaba el surco se arrojaba mijo (como en Krk, Dalmacia) o cenizas [8].

En Alemania las conducciones de arados se celebran sobre todo en el período de Carnaval, y las suelen llevar a cabo las niñas con frecuencia [9].

En Francia también las había. En cierto viejo número de la *Illustration française* hay un grabado que representa «Une mascarade rustique à Sceaux, près Paris, le Mardi Gras» [10].

En Inglaterra hay una fecha del año que se llama «lunes del

---

4 ARMSTRONG, *op. cit.*, pág. 256.

5 *Ibid.*, págs. 253-255.

6 W. RIDGEWAY, *The origin of tragedy*, págs. 20-23; FRAZER, *The Golden Bough. Part V, op. cit.*, tomo II, págs. 331-34; LAWSON, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, págs. 223-27, y G. F. ABBOTT, *Macedonian Folklore*, Cambridge, 1903, pág. 31.

7 ARMSTRONG, *op. cit.*, pág. 257.

8 Como en el referido pueblo de Bregi. ARMSTRONG, *op. cit.*, págs. 256-57.

9 HANS STROBEL, *Bauernbrauch im Jahreslauf*, págs. 100-101. La segunda de las dos fotografías que están frente a la pág. 93 representa una conducción el día de la Candelaria en Spergau.

10 *L'Illustration, Journal Universel*, t. XXV, núm. 626 (24 février 1855), pág. 116.

arado»: «Plough Monday». Es el primer lunes de enero después del 12. En este día en muchos lugares se acostumbraba a pasear un arado haciendo cuestación. Los hombres que lo arrastraban se llamaban boyezuelos («Plough Bullocks») e iban más o menos disfrazados. Junto a ellos marchaba también uno vestido de vieja, al que denominaban «Bessy». A veces iba, asimismo, con el cortejo un loco o mamarracho que llevaba la piel de un ternero o cervatillo [11], con la cola pendiente y un palo con vejigas colgantes que le servían para dar golpes. Otro disfrazado llevaba una piel de zorro. Por último, otros con pequeños manojos y puñados de trigo en el sombrero, saltaban, de suerte que pronto el grano caía al suelo. Cortejo semejante lo completaban otros tipos de aldea. En Whittlesey, en el Cambridgeshire, acompañaba también al cortejo un oso de paja («Straw-bear»), que no cabe duda de que era análogo a los de Bohemia, Alemania, etc. [12].

Consecuencias

No cabe duda tampoco de que, en gran proporción, todas estas prácticas se ajustan o ajustaban en sus líneas generales a moldes muy viejos. Pero tampoco es menos cierto que varios de sus elementos son de nuevo cuño y que puede haber gran fluidez en su interpretación. Ahora bien. ¿Hasta qué punto la creencia más o menos explícita en *poderes sobrenaturales* específicos explica la naturaleza de los rasgos *heredados* de ellas? ¿Cómo se manifiestan los «intereses actuales» en las mismas? He aquí dos preguntas difíciles de contestar. Acaso ninguna de las dos podrá recibir respuesta adecuada sin tener en cuenta determinadas investigaciones históricas y sociológicas que abarquen un campo más amplio que el que aquí se observa.

En primer término conviene poseer una visión clara de conjunto del medio cultural en que tales fiestas se desenvuelven (hoy ya con síntomas de muerte) y en que se desenvolvieron con mayor vigor en otra época, que es el rural, o el de ciudades y villas de estructura muy distinta a las modernas industrializadas; una misma fiesta podrá encontrarse en aldea de cuatro o cinco vecinos y en ciudad de regular tamaño. Otras, sólo en la aldea.

Resulta claro que a partir de la mitad del siglo XIX cuando menos, hay una tendencia general a desterrar los usos y costumbres «tradicionales» en conjunto, pero más especialmente los de carácter «plástico», y que, a la par, su sentido ha debido modificarse algo con relación al que tenían aún a fines del siglo XVIII, por ejemplo. Los

[11] Hay que recordar que en inglés la palabra «calf» sirve para designar indistintamente al «cervulus» y a la «vitula».

[12] Frazer, *The Golden Bough, Part V, op. cit.*, II, págs. 328-31.

periódicos, revistas y varios libros escritos hace unos cien años o menos, son abundantes en alusiones a la gran transformación que entonces experimentaba la sociedad española y europea en general no sólo en la ciudad, sino también en el campo, en gustos, actividades, etc.

En cambio, no aparece precisada con tanta claridad la fecha en que cabe afirmar que los ritos y festividades ofrecían ya una fisonomía parecida a la que han conservado hasta la Edad Contemporánea. Mas se puede sostener que en las postrimerías de la Edad Moderna ya estaban fijados la mayoría de los modelos que estudiamos, y que en un momento muy remoto de aquella Edad ofrecían también los más importantes rasgos que los caracterizan hoy. Esto no sólo en la Península, sino en vastas porciones de Europa. Si por caso, alguien pretendiera oponerse a esta interpretación general para Europa, he de recordar que, no de otra, sino de una manera generalizada, hemos de interpretar el hecho de la homogeneidad lingüística y formal en muchos aspectos de fiestas, tales como el Carnaval, en el ámbito del viejo mundo cristiano, y quien dice el Carnaval, dice también la Epifanía, o la Pascua, mayo, San Juan, etc. Yo no dudo de que el calendario folklórico tiene raíces muy antiguas; pero siempre defenderé un hecho que me parece evidente, a saber: que del siglo III al VI o VII se ha llevado a cabo un proceso de ajuste de las fiestas, válido para toda o casi toda la Cristiandad, y que este proceso de ajuste implica una adaptación o acomodo general, de acuerdo con unos principios de sincretismo, más o menos populares, más o menos organizados o vigilados por la Iglesia misma. El hecho de que estas mascaradas, condenadas en principio como residuos o muestras del paganismo (aunque sea de un paganismo tardío), se hallen vinculadas luego, aquí y allá, desde España a Grecia, al Carnaval, nos dan apoyos para defender esta tesis. Para sostener también que la operación sincrética implica una ordenación de «valores» que no puede ajustarse a reglas mecánicas y absolutamente fijas.

Teniendo en cuenta los datos sobre estas festividades y otros de índole varia, cabría hablar de la existencia de unas estructuras culturales más largas en su duración que la vida de un hombre, al modo como lo hacen determinados historiadores y algunos etnólogos. Los complejos y «elementos culturales» que las matizan se estudian por aquéllos con arreglo a formas y cantidades, de una manera catalogadora, analítica. Pero el sociólogo observa que muchos de los mismos elementos, dentro de grupos vecinos, se hallan en una relación diversa de interdependencia: se encuentran ajustados de una manera distinta y en variadas configuraciones, de modo análogo a como una mujer rubia, de nariz aguileña y ojos azules puede no parecerse gran cosa a otra que ofrezca estos mismos rasgos, pero guardando una relación

distinta y ligeras variaciones. Y el precisar estas variaciones interesa mucho.

Si históricamente, pues, los datos acerca de las mascaradas parecen ofrecer un aspecto, si desde el punto de vista geográfico tienen otro y si, por último, desde el sociológico aun parecen ostentar un tercero, resulta claro que debemos desarrollar nuestra investigación concreta separando con cuidado los argumentos que obedezcan a cada uno de estos tres órdenes o dimensiones, aunque es permitido el enfocarla desde cualquiera de ellos o usarlas sucesivamente.

Creo de todas formas que los esfuerzos que se hagan para fijar los caracteres morfológicos generales y comunes a las distintas clases de fiestas europeas antiguas o tradicionales nos permitirán ver hasta dónde puede llevarse adelante el método comparativo y cuándo comienza a constituir un abuso. Porque así como con el Carnaval *propiamente dicho* y con las mascaradas de primero de año se pueden formar dos ciclos, con otras fiestas estereotipadas cabe formar otros, y el conjunto de ellos nos dará una visión coherente de las diversiones e inquietudes espirituales cotidianas del hombre del campo europeo en general. En la última parte de este libro me ocuparé de otros ciclos de festividades invernales para adelantar en esta empresa.

TERCERA PARTE

TRES MODELOS DE FIESTAS DE INVIERNO

CAPITULO PRIMERO

LAS FIESTAS POPULARES Y SU SIGNIFICADO ESENCIAL

En la encrucijada de las interpretaciones

En la parte anterior de este libro, que versaba sobre las mascaradas de invierno que se celebran en distintos países de Europa y que presentan rasgos bastante similares, indicaba que, a lo largo del calendario festivo tradicional, no solamente del invierno, sino también del resto de las estaciones, podían encontrarse muchos rituales y costumbres de formas muy semejantes, aunque hayan cambiado varias veces en el curso de los siglos en lo que se refiere a la «advocación» y los fundamentos dogmáticos que las justifican o que permiten se lleven a cabo.

Uno de los argumentos que con más frecuencia han empleado los protestantes contra el Catolicismo (considerándolo como heredero del Paganismo precisamente) ha sido el de que ha recogido, aunque sólo sea en la forma, cantidad de fiestas y advocaciones de las religiones clásicas, griega y romana, y las ha incorporado a su ritual. A veces los ejemplos (usados con acrimonia) son falsos o problemáticos en exceso. En otras ocasiones parecen verdaderos; pero cabe dar varias interpretaciones al hecho, y hoy día habría quienes, incluso no siendo católicos, considerarían la «adaptación», real o supuesta, de formas rituales y aun de creencias como una prueba de sabiduría y cordura por parte de quienes la hacen o hicieron.

Lo más frecuente, sin embargo, es que la Iglesia haya dejado que, como adherencias o apéndices no dogmáticos a sus ritos, hayan existido, a lo largo de los siglos que tiene de existencia, una serie de fiestas, de costumbres, de las que ya había antecedentes en épocas anteriores al triunfo del Cristianismo como religión oficial. A veces tuvo que censurarlas o condenarlas; a veces también su significado como costumbres paganas fue diluyéndose, de suerte que, consideradas más bien desde un punto de vista social que desde un punto de vista religioso, han pervivido hasta nuestros días, en que los cambios

técnicos y económicos parece que van a dar cuenta final de ellas, cosa que no pudieron hacer los predicadores con sus sermones, ni los obispos con sus pastorales, ni los concilios con sus cánones. Al comenzar los folkloristas a ocuparse de lo que en un tiempo se llamó «antigüedades populares», dominados por la erudición clásica, por la educación humanística, se dieron cuenta del hecho, unos con claridad, otros tergiversándolo. Vinieron después los creadores de la investigación antropológica, y lo interpretaron, aplicando la teoría de las *supervivencias,* de modo harto esquemático. Después..., después cayó un poco de descrédito sobre el folklore y sobre los que se ocupan de él, y parece que los jóvenes antropólogos demuestran tener un marcado desdén por el estudio comparativo de las tradiciones, desdén paralelo al que demuestran por las mismas también ya muchas gentes del campo, que hasta hace poco estaban subyugadas por su prestigio.

El problema histórico y sociológico que plantean queda, de todas formas, en pie. Los materiales reunidos deben volver a examinarse (en parte siguen inquietando a muchos que no se atreven a decirlo). El método que ha de imponerse no aparece claro. Hay que hacer considerables limitaciones al «comparatismo», hay que resignarse a ver lo que pasa dentro de unos ámbitos culturales mucho más concretamente delimitados, no sólo que aquellos observados por los etnólogos evolucionistas, sino también que los que establecieron los morfólogos de la cultura de comienzos de siglo. Acaso debamos tomar ejemplo en especializaciones como las que suponen la existencia de la lingüística románica, la germánica o la clásica... Aducir un rito australiano para ilustrar una concepción griega está fuera de lo que ahora se permite. Sin embargo, el estudio morfológico de las costumbres puede llegar a especializaciones acaso excesivas. Nadie o casi nadie cree ya que el folklore moderno europeo y el folklore clásico entran dentro del mismo *stock,* como tampoco el romanista y el latinista piensan que sus dominios son comunes. Pero, a pesar de estas autonomías (creadas en parte a expensas del *método de investigación* y a favor del *método de enseñanza*), todos sabemos que hay, o que debe haber, campos comunes, que el tránsito histórico del mundo clásico a otro mundo que nos es más familiar fue un hecho de enorme alcance, no sólo lingüístico, sino social y económico. Desde el punto de vista religioso, este tránsito es nada menos que el del Paganismo al Cristianismo. Muchos son los estudios que se han dedicado y se dedican a determinar cómo se llevó a cabo la cristianización de las masas. Bastantes también los consagrados al referido asunto de la adaptación de los usos y creencias antiguos a sistemas modernos. Acaso estudios semejantes sean, sin embargo, deficientes en su manera de haber enfocado el problema. Algunos folkloristas lo han estudiado a la luz de la teoría de las «supervivencias»; otros, a la luz de la teoría del «cambio de significación». Sinceramente creo que nin-

guna de ellas es la más adecuada para encontrar razones claras a hechos que nos parecen siempre enigmáticos.

La teoría de las supervivencias o *survivals,* desarrollada en el momento de auge del evolucionismo cultural tyloriano, tiene como antecedente el hecho de que los padres de la Iglesia consideraron las costumbres paganas como tales supervivencias (y supervivencias malas), una vez que la fe cristiana se hallaba dominante. Las costumbres paganas no eran, ni más ni menos, que las propias de gente inculta, chapada a la antigua, falta de solidez mental. Dice Orosio que estos infieles eran los que «alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur sive gentiles» [1]. El hombre culto de su época, el ciudadano era cristiano. Campo y ciudad son, según es bien sabido, dos receptáculos de dos tipos de cultura, la rústica y la urbana. La cultura superior queda como patrimonio de la ciudad. La supervivencia religiosa era cosa propia de gente rústica... Esto en principio, porque los padres de la Iglesia se quejaban también de que hubiera cristianos y aun clérigos que *por costumbre* seguían practicando algunos ritos paganos.

Ahora bien: ¿hasta qué punto es supervivencia algo que se hace *por costumbre* y hasta qué punto puede decirse que cuando esta costumbre se mantiene en un medio distinto al que le dio ser es que ha sufrido un «cambio de significación»? La fuerza de las palabras es grande; la fuerza de los conceptos, también. Un sacerdote cristiano del siglo v condenando el Paganismo y un profesor del siglo XIX calificando a una costumbre aldeana de «supervivencia», parece que se dedicaban a dos tareas muy distintas. Sin embargo, se hallaban el uno más cerca del otro de lo que podría imaginarse a simple vista. «Paganismo» y «supervivencia» resultaban dos hechos anacrónicos en el fondo para el cristiano del siglo v y el agnóstico del XIX. Pero hoy día el bautismo de los hechos no es tan fácil de llevar a cabo y aun más difícil resulta la calificación de los mismos. ¿Por qué llamar supervivencia a algo que vive lozano cientos y aun miles de años? ¿Dónde empieza, de hecho, la creencia y el ritual paganos y dónde unas costumbres que, más que religiosas, podríamos considerarlas —y perdón por el barbarismo— como «pararreligiosas»?

Hacia una interpretación formal, estética

Los estudiantes de Etnología general todavía deben informarse acerca de los memorables debates que han existido sobre la prioridad de la Magia sobre la Religión, el Monoteísmo primitivo, la esencia

---

[1] Paulo Orosio, «Historiarum libri septem», praef. 3, *Patrologia latina* de Migne, XXXI, París, 1846, Col. 666.

del Animismo, las bases fundamentales del pensamiento totémico, etc. Creo que los que se ocupan, o nos ocupamos, de Historia europea, los que buceamos aún de cuando en cuando en el mar oscuro de los ritos folklóricos, sacaremos muy poco en claro de aquellas polémicas y disquisiciones. ¿Qué vía hemos de seguir entonces?

Para mí no hay más que dos caminos estrechamente relacionados y que, acaso, llevan al mismo punto. Uno es el que llevan los sociólogos en algunas de sus averiguaciones. Otro pueden señalárnoslo —más que dárnoslo hecho— los que se adentran en el mundo de la investigación estética.

Los intereses dominantes de una sociedad dada pueden ser muy parecidos a los de otra sin que por fuerza coincidan en usos y costumbres concretas. Las maneras de celebrar nacimientos y bodas, las formas de cumplir con los muertos, los regocijos propios del momento de la cosecha o del paso de un estado a otro, cambian y han cambiado, aunque el hecho que justifica todas estas celebraciones sea el mismo. Explicar cada parte de la vida social, en función de la sociedad, en su totalidad y sincrónicamente considerada, es algo que hoy día se está haciendo de modo intensivo por los antropólogos, que estudian comunidades de muchos tipos distintos. El *cómo* y el *para qué* son los dos móviles del antropólogo moderno. Deja a un lado, con frecuencia, el *por qué,* pues para buscarlo habría de realizar trabajos que no están de moda. Pero, en fin, bastante es saber con exactitud *para qué* se hace una cosa y *cómo* se hace: con la mayor cantidad de detalles posible. Su *función,* una vez hecha la pesquisa paciente, debe quedar claramente dibujada dentro de un todo orgánico actual, y a esto debemos atenernos. La cencerrada con que se destaca la boda de unos viejos, las ofrendas que se hacen durante unos funerales, los regalos con que se obsequian el amo y el inquilino al pagarse las rentas, etc., deben de encajar en la estructura social de la pequeña comunidad como una pequeña rueda en complicada maquinaria, y la sociedad misma nos dará su razón de ser. Muy bien. Pero cuando nos encontramos con que aquella misma práctica se hacía en tiempos pasados, o cuando vemos que algo muy semejante en la forma se puede demostrar que ha tenido efecto con datos fehacientes (no mediante conjeturas y asociaciones mentales personalísimas), a pesar de cambios y crisis violentas en las creencias, costumbres, etcétera, *antes* y *después* de fechas que se consideran *limitativas,* hay que darle al tiempo y al espacio, a la discronía o al eje de sucesiones un sentido en sí mismo que nada tiene que ver con el del eje de simultaneidades o la sincronía. El funcionalismo o el estructuralismo, en suma, no nos dan idea clara de por qué perduran las formas, pues son doctrinas, mejor dicho, simples métodos de trabajo, ideados por hombres que se caracterizaron por un pensamiento utilitario y por un

antihistoricismo mal entendido, en reacción contra la Etnología reconstructiva de épocas anteriores.

La polémica pro-funcionalismo pasó también. Y en Europa siempre resultaba desmedida, porque estamos en un continente en el que la materia histórica factual tiene mucha profundidad. No hay que lanzarse al campo de la conjetura aventurada ni de la asociación mental problemática para pensar que una costumbre descrita en la Edad Media es históricamente igual a otra observable hoy, o para hallar la similitud absoluta de un hecho conocido a través de fuentes clásicas y otro moderno. Sí, unos cientos y aun miles de años han dado al viejo mundo comunidad de usos, de términos, de ideas que se rompían al salir de él. Del ámbito cultural greco-romano pasó al cristiano medieval, y de éste, al moderno. Los historiadores marcan hitos, indican transformaciones y reformas. Los etnólogos señalan, por su parte, continuidades que pueden ser absolutas o relativas.

Ahora bien: en este aspecto delicado de la continuidad de ciertos ritos y festividades y aceptado el hecho de que el Cristianismo desbancó al Paganismo oficialmente y a fines del Imperio romano, ¿cómo justificar tal continuidad sin riesgo de parecer ligero?

Personalmente creo que casi todas las formas de ritual que poseen un valor estético mínimo tienen grandes garantías de resistir los embates del tiempo, advirtiendo que considero el dominio de las sensaciones estéticas como muy amplio y que las que se obtienen de modo más sensible me parecen las más importantes.

Siendo el juicio estético algo que no resulta ni puramente racional ni puramente sensual, incluyo dentro de sus dominios desde la apreciación más exquisita sobre el arte más fino hasta aquel género de actividades que se pueden considerar como simple juego o «ludus».

Jugar y cargar el juego de intenciones profundas: he aquí un supremo placer para los hombres y las sociedades. He aquí un *por qué* y un *para qué* acerca del que los utilitarios, funcionalistas, etc., hablan poco o no hablan nada.

Sin embargo, no cabe duda de que una vez creada una forma de ritual en la que hay implícito un juego, el uno y el otro viven, no sobreviven, de modo seguro. Voy a procurar demostrarlo con los ejemplos que siguen de fiestas de invierno en las que veo que existe un claro elemento lúdrico (como hubiera dicho mi homónimo Rodrigo Caro): fiestas que, por otra parte, parecen haber tenido una manifestación o unas manifestaciones paganas y otras que pueden considerarse adscritas al Cristianismo, adheridas a él.

CAPITULO II

UN MODELO DE FIESTA POPULAR: LAS SATURNALES Y SU REY

«SATURNALIA»

En la introducción del presente estudio indiqué cómo, a lo largo de él, habría de poner al lector ante una corta serie de festivales o ritos, de fiestas invernales que parecen ajustarse a moldes parecidos y de los que se han solido dar una interpretación unitaria. Sea el primer molde el de las fiestas tipo «Saturnales». Describiré así, primero, la fiesta que puede considerarse más antigua y «prototípica». Después, las que considero derivadas, a base de materiales españoles poco conocidos de los folkloristas europeos.

Con la fecha del solsticio de invierno coincide una fiesta famosísima de la antigüedad romana, la de las Saturnales *(Saturnalia),* en la que varios autores españoles vieron la ascendencia del Carnaval de modo harto laxo.

Las *Saturnalia* caían el 17 de diciembre («XVI ante Kal. Ian»), y sólo este día en un principio era celebrado religiosamente [1]. Pero las fiestas o regocijos abarcaban siete días, del 17 al 23; aun cuando Augusto las redujo a tres, luego volvieron a ser cinco los días de barullo y diversión.

Saturnus, o mejor *Saeturnus,* era, al parecer, un dios de la agricultura en un principio, pero los romanos de la época republicana sabían muy poco de él. Saturno estaba relacionado con Jano en las leyendas, era el dios de las sementeras *(sata)* y había reinado en el Lacio en la época en que todos los hombres eran iguales y les había enseñado a vivir casi sin trabajar en una gran abundancia. Por eso se consideraba su reinado como la edad de oro. Por eso caracterizaba a las fiestas en su honor una extraordinaria alegría.

El día 17 había un sacrificio público en el templo de Saturno y

[1] La exposición que sigue se basa en la de W. WARDE FOWLER, en *The Roman Festivals of the period of the Republic,* págs. 268-73.

luego un banquete, *lectisternium,* igualmente público. El grito «Io Saturnalia» se oía con tal motivo en la ciudad de Roma repetido de boca en boca [2]. Los días 18 y 19 comenzaba la fiesta con un baño, al que seguía el sacrificio familiar de un puerquillo [3]. Luego tocaba el turno a los regalos, que se hacían mutuamente y que consistían en figurillas de pasta, etc. Se encendían candelas. Pero la práctica más famosa era la de dejar en libertad a los esclavos durante las fiestas, y a ella ya se refiere un fragmento de Accio, conservado por Macrobio [4], según el cual amos y criados comían juntos aquel día. Conocidísima es la sátira de Horacio en la que aparece éste criticado por su esclavo, a causa de que las Saturnales permitían esta licencia [5]. El juego llegaba incluso a más, y se aceptaba como un recuerdo de la edad feliz en que había abundancia sobre la tierra y en que todos los hombres eran iguales, no existiendo la distinción entre libres y esclavos [6]. Esta supresión y una inversión del orden social comúnmente admitido es la que dio mayor carácter a las Saturnales según lo que se advierte, la que producía el efecto cómico superior. Eran las *feriae servorum* por antonomasia.

El rey saturnalicio

W. Warde Fowler pensaba que era difícil determinar los elementos de origen puramente latino y los que eran de origen distinto, que se acumularon después en estas fiestas, y en su estudio clásico sobre las festividades romanas, que no comprende aquellas que aparecen después de la caída de la República, al tratar de las *Saturnalia,* no habla para nada de la costumbre misteriosa de elegir un rey con mando sólo aquel día 17, o en el período del 17 al 21 o al 23. Acaso pensaba, con razón, que éste era un elemento nuevo en la vieja fiesta; mejor dicho, que era un elemento que existía en otras fiestas solsticiales, pero no en la latina en un principio. Ni él, ni G. Wissowa, historiador poco partidario de comparaciones etnológicas, encontraron textos republicanos que se refirieran a rey semejante [7]. Durante el Imperio se ve que, por lo común, era un personaje cómico, que se elegía por sorteo entre grupos de jóvenes. Así, en cierta ocasión, Nerón fue elegido, y como la elección daba derecho a que el rey ordena-

---

2 Macrobio, *Saturnalia,* I, 10, 18.

3 Horacio, *Od.,* III, 17.

4 Macrobio, *Saturn.,* I, 7, 37. Accio o Attio es uno de los primeros autores latinos.

5 Horacio, *Serum,* II, 3, 5.

6 Macrobio, *Saturn.,* I, 7, 26.

7 G. Wissowa, en *Religion und Kultus der Römer,* pág. 207. Cita los textos que hacen referencia al «rex» o «Saturnalicius princeps».

ra a los demás algo, Nerón obligó a Britannico a cantar, y éste cantó unos versos que aludían a cómo había sido desposeído [8]. Luciano nos da una exégesis de la fiesta tal como se celebraba en dominio helénico, donde también se elegían reyes, comían amos con criados, se bailaba, cantaba y vociferaba [9]. Otros textos latinos y griegos nos siguen presentando la fiesta como algo en esencia burlesco: como un *juego* casi [10].

Carácter del reinado y fin de éste

La elección de un rey de las Saturnales había inspirado varias suposiciones y había sido comentada desde antiguo. Pero en 1897, Franz Cumont publicó las actas del martirio de San Dasio, que narran la misma como si en algún caso hubiera tenido un desenlace sangriento. Cuentan éstas, en efecto, que en tiempos de Diocleciano y Maximiano Hércules, a comienzos del siglo IV (303?), los soldados acampados en Durostolum, junto al Danubio, en la Mesia Inferior, quisieron elegir, como solían, el rey de las Saturnales, a suertes, entre los más jóvenes de ellos. Este rey, según las mismas actas, presidía la fiesta, que duraba treinta días, y era obedecido en todos sus caprichos, pero al final se le sacrificaba en el altar de Saturno o se suicidaba. En la ocasión aquella fue el soldado cristiano Dasio el elegido, y rehusando el papel que se le pretendía dar, fue muerto, decapitado, el 20 de noviembre [11]. Las actas causaron sensación.

Un sabio alemán, Wendland, vio en el relato de la coronación de espinas y de la burla que usaron los soldados con Jesús antes de crucificarlo [12] una réplica de la burla que se pretendió hacer con Dasio. Otros investigadores recordaron que ritos semejantes, con un fin sangriento o trágico, tenían lugar en varios pueblos de la Antigüedad. Por ejemplo, el de la elección de un rey en las fiestas babilonias llamadas *Sacaea,* rey al que se denominaba «Zoganes», escogido entre los presos, quien durante cinco días, alrededor del 25 de marzo, era dueño del poder, pero que luego era fustigado y ahorcado.

La sospecha de W. Fowler de que en las *Saturnalia* hubiera elementos extranjeros se dirige en parte principal a la elección del rey momentáneo. En Roma, en las fiestas de familia, jamás se cumplió el rito trágico y sangriento. Que lo llevaran a cabo a comienzos del

---

[8] Tácito, *Ann.,* XIII, 15.
[9] Luciano, *Saturn.,* 2-4.
[10] Séneca, *Apocolocynthosis,* 8; Epicteto, *Dissert.,* I, 25, 8. Alusión a los reyes.
[11] Franz Cumont, «Les actes de Saint Dasius», en *Analecta Bollandiana,* XVI, 1897, págs. 5 y sigs.
[12] *Evangelio* de San Marcos, 15, 16-20.

siglo IV los soldados de nacionalidad diversa y cultura baja, en un territorio apartado del Imperio, puede explicarse porque a partir del siglo III hay un recrudecimiento en las costumbres [13]. Puede obedecer también a adaptación de usos y costumbres de origen no clásico, que en épocas de sincretismo como aquélla eran muy comunes. Pero los historiadores de las religiones y los antropólogos, deseosos entonces como nunca de hallar las raíces primitivas en todo rito o culto de Grecia o de Roma, *pusieron en orden los hechos,* considerando, claro es, el episodio del tiempo de Diocleciano como más primitivo que los usos del tiempo de Claudio o Nerón. La muerte se asoció con otros ritos sangrientos o con simulaciones de ritos sangrientos; al final salió todo un sistema que conviene recordar como modelo de lo que permitía el método comparativo cuando se tenía una gran erudición: el sistema de Frazer.

Interpretaciones mágico-animistas del mismo

La idea de que la suerte de la colectividad está ligada con la de su jefe, era base, según él, de la Monarquía y de la institución real en muchos pueblos. Si el jefe es fuerte, valiente y enérgico, la colectividad también es fuerte, valiente y enérgica. Pero esto no por obra de un mecanismo político, como el que ahora pudiéramos concebir, sino por virtud de la magia. Y tanto es así, que si el rey es robusto, no sólo la colectividad tiene una vigorosa estructura, sino que también se cree que las tierras son más fértiles y los animales son más fecundos. La potencia mágica del rey se extiende a todo lo que le rodea [14]. La consecuencia lógica natural de este pensamiento es que si la colectividad sufre males, si las cosechas no son buenas, si los animales no ponen crías numerosas y sanas, es que el rey tiene algún achaque o alguna culpa que le impide cumplir debidamente con su misión. Por tanto, es necesario sustituir al rey cuando sus fuerzas comienzan a flaquear, al envejecer, y entonces se recurre, por lo general, al asesinato, sustituyendo al rey antiguo por uno joven y sano, con potencia y vitalidad.

---

[13] La bibliografía sobre el rey de las Saturnales que comúnmente se citaba es ésta: J. G. Frazer, *The Golden Bough..., Part VI,* «The Scapegoat», Londres, 1933, págs. 306-12, cap. VIII, y 355-407. Salomon Reinach, «Le roi supplicié», en *Cultes, mythes et religions,* I, págs. 332-41. Es un artículo en el que se llevan las deducciones a las consecuencias extremas. Una crítica escéptica de la relación del texto evangélico con los otros hace Ch. Guignebert en *Jésus,* París, 1933, págs. 579-84. El primer amplio comentario fue el de Parmentier y el mismo F. Cumont, «Le roi des Saturnales», en *Revue de Philologie,* XXI, 1897, págs. 143-53. Nilsson se mantiene en posición discreta en el artículo «Saturnalia», de la *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* de Paul Wissowa, II, *a,* Stuttgart, 1923, columnas 201-202.

[14] Un pensamiento relacionado con esto expone Homero, *Odisea,* XIX, 111.

La monarquía hereditaria, dentro de una familia, con un hombre respetable y anciano que es el rey, es forma ulterior.

El primer sistema ha estado vigente en pueblos de Africa sobre todo, y Frazer lo encontró en Roma en forma rara. Cerca del lago de Nemi existía un templo dedicado a la Diana selvática *(Diana Nemorensis).* Todo el contorno estaba bajo el mando de un sacerdote-rey, el *Rex Nemorensis*. Este rey tenía siempre por sucesor a su propio asesino, porque se estimaba que cuando en la lucha sucumbía, no tenía el vigor suficiente para asegurar la fecundidad y esplendor de la vida. Suetonio cuenta en la vida de Calígula que aquel emperador loco se entretuvo en conspirar contra el pobre rey del bosque [15]. Según Graebner, semejante institución aparecerá en las culturas superiores y antiguas relacionada en un principio con la idea monoteísta [16], con la elección de reyes. Por su parte, Frazer defendía su relación con la elección de reyes momentáneos —como el de las Saturnales— que encarnan a una divinidad especial (el «espíritu vegetal») y que sufren la suerte de aquella divinidad. Sostenía también que el mago-rey había servido como modelo al dios encarnado, y que, dada la prioridad de la Magia sobre la Religión, los ritos con una base al parecer mítica eran, en realidad, derivados de otros estrictamente mágicos. Si combinamos los elementos que siguen, aparecidos en el orden que se expresa, nos encontraremos con la clave del rito saturnalicio y de todos sus semejantes:

1.° Idea de la potencia mágica, como elemento fundamental en los orígenes de la institución real y de la pérdida de aquélla, a medida que se pierden las potencias vitales.

2.° Idea de la expulsión de males y de la purificación por vía mágica.

3.° Idea de la encarnación de espíritus, dioses y almas en personas, máscaras y representaciones materiales.

4.° Idea del nacimiento, desarrollo y muerte de la divinidad.

El rey de las Saturnales es el mismo Saturno; el *Rex Nemorensis,* el esposo divino de Diana, etc. [17].

Críticas de tales interpretaciones

G. Wissowa había calificado hace ya tiempo a las investigaciones de Frazer de *weitausgreifenden;* los datos reunidos por aquél se halla-

---

15 Suetonio, *Calig.,* XXXV: «Nemorensi regi, quod multos iam annos potiretur sacerdotio, validiorem adversarium subornavit.»

16 F. Graebner, *El mundo del hombre primitivo,* Madrid, págs. 181-83.

17 *The Golden Bough..., Part* I, «The Magic Art and the Evolution of Kings», I, págs. 44-51; part. V, «The Dying God», págs. 1-204; part. VI, «The Scapegoat», págs. 407-409.

rían unidos por vínculos muy ligeros y desde el punto de vista histórico serían poco aprovechables [18]. Leyendo de nuevo con atención las bellas páginas del viejo antropólogo inglés, se da uno cuenta de que, en efecto, a la teoría general se sacrifican demasiado los detalles, los casos particulares. Puede que Saturno sea un dios agrícola muy antiguo, puede que en países determinados el sacrificio del rey momentáneo tenga un sentido agrario. Pero no cabe imaginar por qué mecanismo se ha acomodado luego el rito a las formas y proporciones que el mismo Frazer le da, al admitir que una serie de «reyes» y personajes con autoridad festiva momentánea que se encuentran en la Edad Media europea y entre los campesinos actuales se emparenten con los saturnalicios. A este conjunto pertenecían:

1.° Los llamados «obispillos» de San Nicolás e Inocentes, etcétera, elegidos entre los escolares, cantores de iglesia y muchachos en general.

2.° El rey de la «faba» o del «haba».

3.° Los reyes de Navidad.

4.° Los reyes y alcaldes de Inocentes.

5.° Los reyes de porqueros y de pastores.

Ninguno de estos personajes aparece estrechamente ligado a un rito agrícola claro, como vamos a ver, y en cambio, sí pueden hallárseles ciertos rasgos comunes, observando otras funciones primordiales que se les asignan. En suma, creo que en la elección de que estamos hablando y aun hablaremos más adelante son otros principios los que más se atienden y consideran.

Si tenemos que remontarnos del tiempo de Diocleciano a atrás, para buscar los orígenes de todos los ritos examinados por Frazer, habremos, sin duda, de llevar a cabo conjeturas sobre conjeturas, asociaciones hipotéticas, unas detrás de otras. Si tomamos la fiesta de las Saturnales tal como aparece descrita por varios autores griegos y romanos y pretendemos utilizarla como prototipo, utilizaremos también los siguientes criterios morfológicos:

1.° Fecha o fechas en que se celebra la fiesta.

2.° Inversión del orden social y autoridad que se daba a los esclavos y a la gente joven, que incluso eran servidos por las personas de autoridad.

3.° Elección entre esta gente de un rey que podía dictar órdenes burlescas y mandar durante un período limitadísimo en bailes, banquetes, etc.

4.° Regalos que se hacían mutuamente las personas, clasificados en dos grupos: *a)* «xenia», regalos que hacía uno a otro, adelantándose en la intención; *b)* «apophoreta», pequeños presentes con los que se correspondía *antes de partir*.

---

[18] *Religion und Kultus der Römer*, pág. 248, nota 3.

5.º Carácter *fingido* de algunos de estos regalos: era uso, en efecto, el hacer de barro, o sustancia parecida, imitaciones de cosas de comer, etc., para bromear.

6.º Peroraciones y discursos burlescos: de éstos parece que Luciano ha dado algún ejemplo.

Hay que advertir, por último, que el título de rey no es el único que se daba a la autoridad elegida en las Saturnales. También había «cónsules» o «pretores» o «tribunos» [19].

Todo esto en un momento de alegría, de expansión social, de «juego», tiene un significado de tipo moral, o «moralizador», que se aparta mucho de los oscuros sacrificios sangrientos que servían como punto de arranque a los antropólogos e historiadores de las religiones antes aludidos.

[19] Séneca, *Epist.*, 47, 14; Porfirio, *De abstinentia*, II, 23.

CAPITULO III

LA FIESTA DEL OBISPILLO

El «obispillo de San Nicolás»

De todas las fiestas de España que se han relacionado con las Saturnales, la más conocida es la del «obispillo». El día de San Nicolás (día que cae el 6 de diciembre) entre los estudiantes y el día de Inocentes (el 28 del mismo mes) entre los muchachos cantores de algunas catedrales había la costumbre de elegir un «obispillo» desde muy antiguo. A veces la duración de su episcopado era del período comprendido entre las dos fiestas, como se verá.

En el *Vocabulario* de Gonzalo Correas se dice que San Nicolás es «fiesta de estudiantes, porque aquel día se daba punto y vacaciones por el mucho frío en las partes septentrionales, y hacían obispillos» [1].

En el capítulo IX del libro segundo de la *Primera parte de Guzmán de Alfarache,* de Mateo Alemán, hay una alusión al «obispillo de San Nicolás»: «Como iba faltando el dinero de que disponer, me comenzaron a descomponer poco a poco, pieza por pieza. Quedé degradado. Fue el obispillo de San Nicolás respetado el día del santo, y yo hasta no tener moneda» [2]. En el capítulo IV del libro tercero de la *Segunda parte* de la misma obra se dice hablando de la Universidad de Alcalá: «¡Oh dulce vida la de los estudiantes! ¡Aquel hacer de obispillos, aquel dar trato a los novatos, meterlos en rueda, sacarlos nevados...» [3]. En estos textos se aprecia el carácter limitado y la brevedad de la autoridad del «obispillo», brevedad a la que también se alude con ironía más intencionada en un pasaje del famoso *Viaje de Turquía* que don Manuel Serrano y Sanz publicó como de Cristóbal

---

[1] Gonzalo Correas, *Vocabulario de refranes..., op. cit.,* pág. 624, *b.*

[2] Mateo Alemán, *Primera parte de Guzmán de Alfarache,* ed. Julio Cejador, Madrid, 1913, pág. 250.

[3] Mateo Alemán, *Segunda parte de Guzmán de Alfarache,* ed. Julio Cejador, Madrid, 1913, pág. 339.

de Villalón, y que Bataillon juzga obra del doctor Laguna [4]. La fiesta se prestaba a liviandades y locuras juveniles.

Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), en las *Quinquagenas,* aludiendo a los bonetes acuchillados, que consideraba, sin duda, como presuntuosos, nos da algunos detalles acerca de la indumentaria que se usaba en esta festividad en su época: «Agora —dice de los referidos bonetes— ya no se vsan; mas en lugar de acuchillado, lo traen abotonado y con cadenicas y estampas de oro, y luego conoçerés por estas señas que tal es la cabeça y el seso que cubre. Súfrese en algunos mançebos livianos que su edad los disculpa desos e otros errores, y en tiempo de máscaras, y a los muchachos y sacristanes en la fiesta de Sanct Nicolás» [5]. La fiesta fue, pues, objeto de muchas prohibiciones y restricciones desde la Edad Media.

Por ejemplo, el cardenal don Fernando Niño de Guevara la prohibió tal como la celebraban a comienzos del siglo XVII los estudiantes del colegio de maese Rodrigo de Sevilla, porque al sacar por las calles y el campo al obispillo cometían muchas travesuras [6].

No obstante las prohibiciones y restricciones, ha perdurado hasta la época contemporánea. Un folklorista catalán de fines del siglo pasado, Bosch de la Trinxeria, indica que en muchos pueblos de la falda del Pirineo se elegía aún al obispillo de San Nicolás. Un muchacho con mitra de papel dorado y plateado, acompañado por otros con mitras de papel blanco corriente, iban haciendo cuestación de casa en casa, cantando una canción especial. La gente les echaba nueces y avellanas, que los muchachos recogían en la casulla del obispo [7].

---

[4] *Autobiografías y memorias,* en NBAE, II, Madrid, s. a., pág. 93, *a-b:* «*Pedro:* ... Yo os prometo que en Roma y el reino de Nápoles que pasan de tres mil obispos de doçientos a ochoçientos ducados de renta. *Mátalas Callando:* ¿Esos tales serán de Sant Nicolás? *Pedro:* Y aun menos, a mi parescer; porque si no durase tan poco, tanto es obispo de Sant Nicolás como cardenal al menos.»

[5] G. FERNÁNDEZ DE OVIEDO, *Las quinquagenas de la nobleza de España,* I, Madrid, 1880, pág. 187, parte I, estancia XV.

[6] Datos históricos abundantes sobre Cataluña recogió don MANUEL MILÁ Y FONTANALS en sus *Orígenes del teatro catalán,* en *Obras completas,* VI, Barcelona, 1895, págs. 213-15. Se refieren, sobre todo, a prohibiciones y limitaciones con poco resultado durante la Edad Media. Respecto a Sevilla véase *Constituciones del Arzobispado de Sevilla, hechas y ordenadas por el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Fernando Niño de Guevara, Cardenal y Arzobispo de la Santa Iglesia de Sevilla, en el Sínodo que celebró en su Catedral año de 1604, y mandadas imprimir por el Deán y Cabildo, Canónigos in Sacris, Sede vacante, en Sevilla, año de 1609. Se reimprimen de orden del Excmo. Sr. Cardenal Tarancón, Arzobispo de esta Diócesis,* II, Sevilla, 1864, págs. 90-91, lib. V, tít. III, cap. II.

[7] D. C. BOSCH DE LA TRINXERIA, «Costums que s' pérden», en *Miscelánea folklórica catalana,* Barcelona, 1887, págs. 9-10; COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española,* ed. Martín de Riquer, Barcelona, 1943, pág. 833; LUIS SÁNCHEZ, Madrid, 1611, fol. 566 vto., s. v. «obispillo»: refiere la elección de éste a un episodio milagroso de la vida de San Nicolás.

A esto se limitaba su actuación, fundada en un episodio de la vida del santo [8].

En Navarra y Alava ha perdurado también hasta la época contemporánea misma la fiesta. «En Garinoain —dice Iribarren— el 6 de noviembre (fiesta de San Nicolás de Bari) todos los niños de nueve a catorce años recorren las calles acompañando a uno de ellos, vestido de obispo, al que eligen por suerte (al que le toca el as de oros en el reparto de la baraja). Van por las casas demandando limosna y cantando:

San Nicolás coronado
obispo fue muy honrado.
¡Alé, alé, aleluya!
Todos por Santa María.
Viva el obispo,
muera el gallo,
cuatrocientos y un caballo.
Aquí venimos cuatro;
cantaremos dos;
una limosnica
por amor de Dios.
Si nos dan o no nos dan,
las gallinitas cantarán.
Tris, tras.

El que hace de obispo bendice las casas donde le dan limosna, y con lo recogido compran un gallo. Colocan éste en el atrio de la parroquia, y cada uno de los niños, armados con una espada de madera y vendados los ojos, va por turno en busca del animal. Al topar con él simula dar un golpe con la espada. En otros tiempos lo mataban así. Y antes de proceder a la captura del gallo, cada niño entona una canción. El gallo se lo meriendan el día de la Purísima.» En Uztarroz (valle de Roncal) existía la antigua costumbre el mismo día, y en Oroz Betelu era el día de San Gregorio cuando tiene o tenía lugar. El obispillo, vestido de monaguillo con una mitra en la cabeza, presidía una comitiva de muchachos pedigüeños que recogían dinero y manjares con los que organizaban una merienda. Los postulantes cantan:

San Gregorio coronado
obispo fue muy honrado.
San Nicolás en la puerta,

[8] Datos semejantes proporciona VALERIO SERRA Y BOLDÚ, *Calendari folklóric d'Urgell,* Barcelona, 1915, págs. 316-17. También en este día, en la diócesis de Urgel, se celebraba la fiesta del Gallo, que es, en general, más propia de Carnaval. El mismo autor en su artículo «Les llegendes de Sant Nicolau», en *Arxiu de tradicions populars,* I, fasc. II, Barcelona, 1928, página 78, *b,* indica que en Ripoll y Camarasa la fiesta del Gallo se celebra el día de Santa Catalina, aunque se asocia a San Nicolás. Sobre esta fiesta hay tres artículos de R. SERRA Y PAGÉS, «El gall de Santa Caterina», en *El Puigmal,* año III, núms. 78 y sigs., Ripoll, 1909, que no he visto.

esperando la respuesta.
Cantaremos uno,
cantaremos dos;
una limosnica
por amor de Dios.
Semos pobres estudiantes
que venemos de estudiar:
en una mano cinco dedos,
en la otra tres y dos.
Cantaremos uno,
cantaremos dos;
una limosnica
por amor de Dios.

El que hace de obispo lleva un crucifijo en la mano, que da a besar a los donantes.

Hay foto antigua que representa a los escolares de Salvatierra de Alava celebrando la fiesta. Fue tomada a comienzos del presente siglo y reproducida en la monografía histórica que dedicó a aquella vida don Fortunato Grandes [9].

De la del día de Inocentes hay muchos datos, por haber sido objeto de prohibiciones en casi todas las catedrales de España.

El «obispillo de Inocentes»

El padre La Canal, en su estudio sobre la iglesia de Gerona, indica, por ejemplo, que en 1475 se propuso la abolición de la fiesta por don Andrés Alfonsuelo, pero esta proposición no tuvo efecto. En 23 de diciembre de 1541, don Juan Margarit II limitó las libertades de la misma, permitiéndola sólo a los niños y advirtiendo a los beneficiados «no tiren harina, ni tierra, ni ceniza, ni otras inmundicias, ni

---

[9] José María Iribarren, *De Pascuas a Ramos,* Pamplona, 1946, páginas 74-77. Fortunato Grandes, *Apuntes históricos de Salvatierra,* Vitoria, 1905, págs. 127-128: «Otra de las costumbres tradicionales, cuyo origen por nuestra poca fortuna también ignoramos, es la del día 6 de diciembre, consagrado a San Nicolás Obispo, patrono de los escolanos. En la casa de nuestro buen amigo don Domingo Azcárraga y Zavala, se reviste a uno de los jóvenes más adelantados de la escuela con el traje de obispo compuesto de sotana, sobrepelliz, capa, mitra y báculo y acompañado de los demás muchachos recorre las calles de nuestra villa cantando con tonillo especial:

San Nicolás coronado
fue obispo muy honrado;
si nos dais o no nos dais,
aquí no nos detengáis.

Recogen monedas, frutas, etc., con que el vecindario les obsequia, y una vez terminada la visita, se congregan en el local escuela, donde el señor maestro distribuye la cuestación...»

se hagan caer los unos a los otros, ni traigan al obispito danzando por la iglesia» [10].

Esto de arrojar harina, ceniza, etc., se relaciona probablemente con el lanzamiento de sustancias iguales en las mascaradas de invierno, en general, y con el que se hace durante el Carnaval [11].

El «obispillo» catedralicio, que solía ser el más joven de los niños cantores, parodiando al obispo verdadero, subía al coro con sus compañeros. que hacían de canónigos, rezaba burlescamente y cometía otras chocarrerías en imitación del prelado. Multaba a los capitulares, y con el importe de las multas, al concluir la fiesta, tenían una cena. Aunque ello siempre pareció muy indecente a los teólogos, la costumbre subsistió.

En 1512, según don Pedro de Madrazo, el arzobispo de Sevilla, Deza, reformó en su catedral la fiesta, pues la caída del cimborrio de ella acaeció precisamente el día de los Inocentes, y no faltó quien creyera que era una señal del disgusto de Dios por las profanaciones que se cometían en el templo por el «obispillo» y sus compinches [12]. La fiesta reformada duró hasta 1563, en que se suprimió del todo dentro de la catedral, aun cuando fuera los estudiantes la siguieron practicando.

«Episcopus stultorum»

En 1621 fue terminantemente prohibida, bajo pena de diez días de cárcel al «obispillo» y otras sanciones. Pero a pesar de todo, se

10 *España sagrada*, XLV, Madrid, 1832, pág. 19 *a*.

11 COVARRUBIAS en su *Tesoro...*, ed. Martín de Riquer, pág. 295 *b*, s. v., «capones», dice que en los juegos de invierno, y sobre todo de Navidad, se usaba en su tiempo mucho el atar un pañuelo lleno de ceniza y golpear en la frente con él al que perdía.

12 PEDRO DE MADRAZO, *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Sevilla y Cádiz*, Barcelona, 1884, págs. 577-78.

sabe que en 1641, a 5 de diciembre, los estudiantes del colegio catedralicio de San Miguel y de la Universidad de maese Rodrigo eligieron uno en la persona de Esteban Dongo, hijo de un genovés rico, y tantos alborotos y pendencias causaron que hubo su correspondiente proceso, con lo que quedó suprimida: los padres de los muchachos fueron multados y algunos de aquéllos presos [13].

En el concilio provincial de Toledo, que tuvo lugar de 1565 a 1566, en la sesión segunda *(De Reforma)* se redactó un canon, el número XXI, en el que se manda que «no haya obispillos en las iglesias, ni regocijo profano el día de los Inocentes, sobre todo, pero tampoco en ninguna otra ocasión». La parte curiosa, que se refiere a un párrafo anterior en el que se condenan otras representaciones y juegos públicos del mismo día de Inocentes, dice así: «Decernit etenim Sancta Synodus, ut prorsus hic turpis abusus esset in Ecclesiis Cathedralibus, et Collegiatis nullo modo permitti debere, ut ficta illa, ac puerilis Episcopatus electio fiat, quae certis anni solemnitatibus, fieri solet; immo illam omnino eisdem indictis poenis fieri prohibet; cum et ea plurimum Pontificiae dignitati vere detrahat, et praedictis abusibus et aliis» [14].

Al folio 30 de las constituciones sinodales de Cádiz, publicadas el 12 de marzo de 1591, se lee: «Repugna a la sanctitud y religión de las iglesias los bayles, juegos, dãças, o cãtares deshonestos y representaciones de cosas profanas, por lo cual mandamos que se haga, y q las representaciones para el día de Corpus Christi, de Navidad, o otros solemnes, sea primero examinadas por nro Prouisor o vicario del lugar dõde se hiziere, y q no se permitan historias, o inuenciones lascivas, o mezcla de cosas profanas con diuinas, sino de cosas que prouoquen a buenas costumbres, amor a la virtud y odio al vicio. Y si en alguna o algunas de las dichas yglesias se ha acostumbrado hazer obispillo el día de los Inocentes, o de Sant Nicolás, o otros entre año, mandamos que de oy en adelante no se haga» [15].

No sería difícil encontrar muchos más textos prohibitivos de esta clase que demuestren la expansión de la fiesta en los siglos XV y XVI.

---

[13] JOAQUÍN HAZAÑAS Y LA RÚA, *Discurso leído en la universidad literaria de Sevilla con motivo de la inauguración solemne del curso académico de 1907 a 1908...*, Sevilla, 1907, págs. 10-11. Donde hay más copia de documentos y doctrina es en el curioso libro de don SIMÓN DE LA ROSA PÉREZ: *Los seises de la catedral de Sevilla*, Sevilla, 1904, págs. 45-60.

[14] *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española, traducida al castellano, con notas e ilustraciones, por don Juan Tejada y Ramiro. Parte segunda. Concilios del siglo XV en adelante*, V, Madrid, 1855, pág. 237.

[15] *Constitu- / ciones Synodales del / Obispado de Cádiz (E. de a. del Obispo de Cádiz D. Antonio Zapata). Con licencia.* En Madrid, por la viuda de A. Gómez. Año MDXCIIII, in 4.°, reseña en la obra de don CRISTÓBAL PÉREZ PASTOR, *Bibliografía madrileña o descripción de las obras impresas en Madrid (siglo XVI)*, Madrid, 1891, pág. 220, núm. 429.

Pero un amontonamiento de ellos no aclararía más el concepto que tenemos ya de las atribuciones y privilegios del obispillo.

La fiesta del «bisbetó» en Montserrat

Lo que sí es curioso es señalar que la fiesta del «obispillo» ha subsistido también de manera oficial en Montserrat, el famoso santuario catalán, y a ella ha dedicado un estudio especial el folklorista don Rosendo Serra y Pagés, en el que se analizan también sus orígenes [16].

Fiestas similares en otros países y su diversa interpretación moral

Esta licencia eclesiástica tiene en Francia, así como en diversas partes del centro de Europa, sus equivalentes y puede relacionarse en la elección del llamado *obispo de los locos, abad de los locos,* etc., personajes sobre los que hay una literatura abundantísima [17]. A veces se confundía con fiestas, como la llamada del asno, en las que la irreverencia alcanzaba sus mayores límites [18], y en que se celebraban misas burlescas; así ocurría en pueblos de Cataluña como Cherta y Gosol, en que el día de Inocentes eran los chicos los encargados de ella aun hacia 1850 [19].

Las prohibiciones comienzan en una fecha bastante remota de la Edad Media, pero puede decirse que alternan con rituales catedralicios, etc., en los que se establece cómo se han de llevar a cabo las intervenciones de los obispillos. Autores medievales muy antiguos ya relacionaban las libertades de diciembre de los templos con las propias de los paganos. Así, un hombre de Iglesia que vivía en Amiens

16 Rosendo Serra y Pagés, *La festa del Bisbetó a Montserrat y orígens de la mateixa,* Barcelona, 1910. De la fiesta del obispillo de San Nicolás, en Mondoñedo, nos da cuenta Duardo Lence, «Un interesante libro de formado da catedral de Mondoñedo», en *Nós,* año XVI, Orense, mayo-junio 1935, núms. 137-38, pág.. 96.

17 Numerosos textos medievales sobre ellos pueden verse en el artículo «Kalendae», del *Glossarium mediae et infimae latinitatis,* de Du Cange, III, París, 1733, cols. 1662-1667 especialmente.

18 Acopia muchos datos sobre todas las fiestas que venimos analizando en el ciclo de «Saturnales y fiestas similares» J. G. Frazer en la obra citada *The Golden Bough..., Part VI,* «The Scapegoat», págs. 209-345, cap. VIII.

19 Véase J. Amades, *Les diades populars catalanes,* I, págs. 44-46. Otras prácticas relacionadas, en que se subrayaba la hegemonía de los muchachos, se describen en las págs. 46-48; de «ayuntamientos de inocentes», y otras representaciones se habla en las págs. 48-64 de esta curiosa obra, en que se recogen también datos del reino de Valencia. Siempre cabe señalar en Cataluña una diferenciación folklórica entre la parte llamada vieja («vella») y la nueva («nova»).

por los años de 1182 escribía lo que sigue: «Sunt nonnullae Ecclesiae, in quibus usitatum est, ut vel etiam Episcopi et Archiepiscopi in Caenobis cum suis ludant subditis, ita ut etiam sese ad lusum pilae demittant. Atque haec quidem libertas ideo dicta est Decembrica, quod olim apud ethnicos moris fuerit, et hoc mensi serviet ancillae, et pastores velut quadam libertate donarentur, fierentque cum dominis suis pari conditione, communia festa agentes post collectione mensium: quamquam vero magnae Ecclesiae, ut est Remensis, hanc ludendi consuetudinem observent, videtur tamen laudabilius, esse, non ludere» [20].

Y fray Bartolomé de las Casas no vacilaba en considerar la fiesta del «obispillo» como un «vestigio» de las Saturnales, en un capítulo de su *Apologética historia de las Indias,* de erudición bastante rigurosa [21].

Sin embargo, las condenaciones parecen haber seguido a un período en que, en general, debía aceptarse la inversión de funciones como una prueba de humildad, ni más ni menos. Hay derecho a pensar así por lo que sabemos acerca de cómo reaccionaban algunos prelados ante la fiesta; por ejemplo, uno tan admirado por su mansedumbre como lo fue fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada (1428-1507). Un historiador famoso de aquella ciudad, Bermúdez de Pedraza, escribía lo que sigue acerca de él al tratar de las iglesias de la misma ciudad: «La vigésima (iglesia parroquial) es la de San Nicolás Obispo, donde la universidad desta ciudad celebra su fiesta, y los estudiantes llevaban su obispo, vestido de pontifical; el qual tenía su silla junto al altar mayor, según vi en mi puericia: costumbre tan antigua desta ciudad, que tuvo principio de su primer Arçobispo don fray Fernando de Talabera: el qual acostumbraba, como en todas las demás yglesias Catedrales de aquel tiempo elegir de entre los moços de coro vn Obispo el día de San Nicolás, cuya dignidad duraua hasta

---

[20] Du Cange, *op. cit.*, III, cols. 1663-1664, citando a Beletus, *Lib. de Divin. Offic,* cap. 120.

[21] Es el CLXV, *Historiadores de Indias,* I, NBAE, XIII, Madrid, 1909, pág. 437 *a*: «De otra manera y más solemne libertad que tenían en Roma en los días de las fiestas Saturnales o de Saturno, alcanzaban los esclavos o siervos, porque los esclavos se vestían los vestidos de los señores, y los señores, los vestidos de los esclavos; los esclavos enviaban dinero y presentes a los señores, y los señores a los esclavos. Elegíanse aquellos días reyes, y como reyes mandaban, y lo mismo los otros oficios y magistrados, y vestíanse de púrpura y grana, y los demás eran vestidos de blanco. El vestigio de esto parece haber quedado entre nosotros los cristianos en la costumbre que hay de hacer los obispillos en las iglesias catedrales por el día de Sant Nicolás...» Poco más adelante (pág. 437, *b*), al tratar de las estrenas y aguinaldos, dice: «Y así remanece hoy en los días de Navidad hasta la Epifanía el vestigio y restos de aquellas fiestas entre los cristianos, y hoy que esto escribo, veo las comidas y convites que unos a otros frecuentísimamente se hacen.»

el día de los Inocentes: en el qual mudándose los oficios de los mayores por los menores, mandando éstos, y obedeciendo aquéllos; eran seruidos aquel día los que todo el año seruían. Pues como el santo Arçobispo era tan amigo de representaciones de humildad, tomaua ésta tan de veras como lo era antes que el demonio mezclase otras vanidades, que en estas cosas se hacen. Llegada, pues, la vigilia de S. Nicolás, venía el santo Perlado acompañado de su Deán y Cabildo, al de la yglesia donde estauan los colegiales del colegio Eclesiástico: proponía la elección que se auía de hazer de Obispo, las calidades que auía de tener para ser buen Prado, la razón de hazer esta fiesta, y los méritos de San Nicolás, a quien representaua. Encargaua la conciencia a sus capitulares, y conjuraua al Rector del colegio, para que pospuesto amor y odio, consultase qual de sus colegiales merecía aquella dignidad, no sólo por letras; pero por virtud: y hazía el escrutinio y diligencia para elegir vn Obispo de veinte días, como si fuera perpetuo; y tomados los votos elegía el que más tenía. Esta prelacía se estimaua en mucho: ansí por el fauor y buena reputación que cobraua como por el prouecho que tenía; porque estaua ordenado, que para el vestuario y mesa capitular del Obispo ganasse las distribuciones del coro, como uno de los racioneros con silla, después del vltimo. Llegado el día de los Inocentes lleuauan al Obispo desde su colegio al coro, vestido de pontifical, y acompañado de los demás oficiales: los quales con sus ropas y sobrepellizes representauan al nuevo Deán y Cabildo de la yglesia: y las Dignidades y Canónigos seruían de capellanes y criados del Obispo, y el santo Arçobispo de camarero, lleuando la falda con la humildad y modestia, que si el otro se la lleuara a él: lo qual se hazía con tal silencio y orden, como si el mesmo Arzobispo celebrara: el qual seruía en el coro, con tanto contento, quitando y poniendo los libros, boluiendo las hojas y guardando el verso junto al fascitor, en pie, y sin bonete, hablando con humildad y respeto con el nuevo Obispo y Cabildo, que no auía coraçon que no derramase muchas lágrimas de deuoción, deprendiendo a ser humilde. Esta costumbre sospecho que tuuo principio de la que tuvieron los Romanos de elegir y obedecer como a Rey en ciertas festividades a vno de sus criados, como refiere Macrobio en sus fiestas Saturnales» [22].

Ya se ha visto que no es éste el único erudito de su época o de época anterior que establece relación histórica semejante. Pero dejando esa cuestión aparte, conviene destacar aquí que si para muchos la fiesta podía ser motivo de burlas y chocarrerías, para otros lo era

---

22 *Antigvedad / y excelencias de / Granada. / Por el licenciado / Francisco Bermúdez de Pedraza, natural / della. Abogado en los Reales Consejos / de su Magestad. / Dirigido a la muy noble, nombrada / y gran ciudad de Granada. / Año 1608. / En Madrid. / Por Luis Sánchez, / impresor del Rey N. S.*, fols. 112 vto.-113 vto.

de reflexión piadosa o filosófica, y para unos terceros de públicas manifestaciones de piedad [23]. El «obispillo», el «fou» o «fatuo» es de todas maneras una representación de la inocencia, de lo más humilde de la sociedad frente a lo más elevado. El juego de invertir los órdenes no era una pura diversión. Durante toda la Edad Media los niños fueron equiparados a los tontos y a los locos, como se ve en sin fin de figuras que representan a unos y a otros con los mismos atributos. Y San Nicolás llegó a ser su patrón para una serie de incidentes extraños [24]. Las cosas no pararon ahí. En efecto, parece que las burlas eclesiásticas ejercían tal influencia que en bastantes danzas populares los danzantes se tocaron con mitra y báculo, o con un tocado que se parece a la mitra. El ejemplo más característico que se puede presentar es el de los «diablos danzantes» de Almonacid (provincia de Cuenca), que salen particularmente el día de San Blas, y de los que hablaré en otra ocasión [25].

[23] Cuenta, en efecto, COVARRUBIAS, en su *Tesoro...*, ed. de Martín de Riquer, pág. 883, *b*, que en algunas iglesias se elegía un niño de coro al que se colocaba en medio de las mismas sobre un cadalso, una nube de artificio venía a ponerse encima de él, se abría, y otros muchachos vestidos de ángeles le ponían la mitra, volviéndose luego a retirar, dentro de la nube: «Esto —añade— vino a ser ocasión de algunas licencias, porque hasta el día de Inocentes tenía cierta jurisdicción, y los prebendados tomaron oficios seglares, como alguaciles, porquerizos, perreros y barrenderos. Esto, a Dios gracias, se ha quitado totalmente.»

[24] C. G. COULTON, *Medieval faith and symbolism*, Nueva York, s. a., páginas 281-87.

[25] Advertiré, por último, que el título de «obispillo» lo llevan o llevaban también algunos curas, como el encargado de la parroquia de Santiago, del lugar de Bricones (Salamanca), porque tenía catorce pilas dependientes de su beneficio y porque «hacía suyos los diezmos y propiedad de las vicarías», según PASCUAL MADOZ en el *Diccionario geográfico, op. cit.*, IV, págs. 449-50.

CAPITULO IV

EL «REY DE LA FABA»

El «chico rey de la Faba» en la corte de Navarra

Otra fiesta a la que se le ha buscado relación con las «Saturnalia» o fiestas del mismo tipo es la de la elección que en la Edad Media tenía lugar en las cortes de los reinos españoles del «Rey de la faba», el día de la Epifanía, acaso por inspiración francesa.

Sabemos que en Navarra el título lo daban los reyes mismos. El niño escogido era vestido de rey y obsequiado con dinero y trigo para su familia. Don José Yanguas y Miranda cita una cuenta que dice que «en 1383 se dieron al taillandero o sastre por hechuras del trage del *chico rey de la Faba,* 40 sueldos: por una camisa 8 sueldos: por un par de zapatos 4 sueldos y 6 dineros: por unos guantes 2 sueldos y 6 dineros: por una cintura y una bolsa 10 sueldos: por cinta de hilo de oro, para manto del rey, 12 sueldos: por una forradura de toda la ropa, 100 sueldos». Esta cuenta se encontraba en el cajón 47 y llevaba el número 20 en el mismo, en el Archivo de Comptos y en el cajón 54, con el número 4, había otra en la que se daba razón de seis cargas de trigo dadas al mismo «rey» [1].

Años antes, en 1361, había sido elegido rey «Juanito Ovitos», hijo del barbero del monarca auténtico, que con tal motivo, y siguiendo costumbre tradicional, asignó a Ovitos una pensión vitalicia [2].

En el siglo XVIII la costumbre de elegir un rey estaba envuelta en tales desórdenes y estrépitos en Pamplona, la antigua corte, que el Real Consejo de Navarra dictó el 31 de diciembre de 1761 un bando prohibiendo aquellos alborotos [3].

---

[1] Yanguas y Miranda, *Diccionario de antigüedades del reino de Navarra,* III, Pamplona, 1840, pág. 16, s. v.

[2] José María Iribarren, *De Pascuas a Ramos,* págs. 116-17.

[3] Iribarren, *op. cit.,* pág. 116: «Teniendo presente el Consejo que con el motivo del regocijo y festividad de la víspera día de Pascua de Reyes, se

En Aoiz, hasta hace muy poco, en cada casa, después de cenar el día de la víspera de la Epifanía se «echaba el reinau», eligiéndose el rey no por medio del pastel con un haba dentro, sino repartiéndose la baraja y tocándole el cargo al que recibía el as de oros [4]. Pero ya veremos que aún hay sitios en que se elige de la manera tradicional.

Alonso Alvarez de Villasandino, «rey de la faba» en la corte de Juan II de Castilla

Los beneficios otorgados por los monarcas hicieron que en otras cortes el título de «Rey de la faba» fuera codiciado por personas mayores. Así vemos en la corte de Enrique II y de sus sucesores en Castilla a Alonso Alvarez de Villasandino, poeta adulador, cínico y grosero, verdadero parásito, solicitar que se le nombrara «Rey de la faba», y lo más triste es contemplar que es en plena vejez sobre todo, en la época de Juan II, cuando el gusto se había refinado y las chocarrerías del poeta no hacían gracia, cuando entre peticiones angustiosas de limosnas, se halla ésta repetida.

En el *Cancionero de Baena* se conservan algunas rimas en las que Villasandino pide, con un aire aparentemente grotesco, que en realidad resulta trágico, bien a don Alvaro de Luna, bien al rey don Juan II mismo, que se le conceda el título infantil.

La composición número 197 lleva este epígrafe del compilador: «Este desir fiso ó ordenó el dicho Alfonso Alvares de Villa Sandino para el dicho sseñor Condestable suplicándole é pidiéndole por merçed que lo fisiesse Rey de la fava.» Y el poeta dice humildemente:

En esto vos avissad
Muy graçioso é pensat
Sy fuere necessidat
De faser juego infyntoso:
Lo que yo desir non osso
Vos, señor, lo adevinat
E obrat [5].

Otra vez se ve a Villasandino, viejo y arruinado, salir de Illescas y en el camino a la corte componer otra petición: «Este desir fiso é

ha estilado en esta ciudad y barrios extramuros el disparo de armas de fuego, voladores, buscapiés, ruedas y otros artificios de fuego por las calles, saliendo en cuadrillas de noche por ellas, vitoreando al que eligen por rey, con voces desentonadas e impropias al misterio que se celebra en ambos días, que sólo sirven de alboroto e inquietud en el pueblo; se hace la prohibición de salir por las calles con armas, cohetes, músicas, etc., bajo pena de cincuenta ducados.»

[4] Iribarren, *op. cit.*, pág. 117.

[5] *El cancionero de Juan Alfonso de Baena (siglo XV), ahora por primera vez dado a luz.* Madrid, 1851, pág. 173.

ordenó el dicho Alfonso Alvares para el Rrey nostro sseñor ssoplicandole que su mercet lo ficiese Rrey de la ffava», dice el epígrafe de la composición número 204, que concluye así:

Desde Iliescas a Cabañas
Conpusse esto que leo:
A quien paresçiere ffeo
Non lo tenga en sus entrañas

Por ella se ve que Villasandino quería ser por tercera vez «Rey de la faba»:

Yo fuy Rey ssyn ser Infante,
Dos vegadas en Castilla,
Mas mi coyta é mi manzilla
Es por non sser espetante
Para el año de adelante
D'aver la terçera sylla
En la çibdat, aldea ó villa
Donde el Rey fuese gosante
De me faser bien andante [6].

Forma primitiva y general de elegir al «rey de la faba»

Pero la fiesta en un principio estaba más generalizada, y la elección no se hacía por capricho o designación regia, sino que se dejaba a la suerte. El día de Reyes se hacía una gran torta o pastel o rosca, en la que se metía un haba al cocerse. Cuando llegaba la fiesta, que solía ser a la noche, se hacían tantos trozos como muchachos había, y aquel al que le tocaba la «faba» en su pedazo hacía de rey. A veces, también se ponía no una, sino varias habas, y entonces al que le tocaba la primera se le llamaba rey; al que le tocaba otra, «infante», y a la muchacha que le tocara otra se la denominaba reina, pues generalmente no se ponían más de tres [7].

Muchos siglos después, en plena primera guerra civil, un marino inglés, el capitán S. E. Cook R. N. (luego S. E. Widdington), pudo observar de cerca las costumbres navideñas de la burguesía de Madrid, y después las del día de Reyes, y entre las últimas, la de elegir por medio del roscón con el haba dentro un rey o una reina que tenía el privilegio de elegir compañera o compañero de trono y de reglamentar varias diversiones dentro del círculo de la tertulia familiar, incluso hasta los bailes de Carnaval [8].

---

[6] *Op. cit.*, págs. 181-182.

[7] Véase la nota CXVII en la pág. 663 de la ed. cit. del *Cancionero* de Baena.

[8] *Madrid in 1835: sketches of the metropolis of Spain and its inhabitants,*

En esta o parecida forma queda, por ejemplo, en determinados pueblos del país vasco francés, como ha notado Azkue. En Saint-Jean-le-Vieux («Donahazarre» en vascuence), «como en muchos lugares de Francia (por la fiesta de Reyes), se mete una simiente de haba en un bizcocho. Es reina la que la coge, y ella elige el rey». En otros puntos de la Baja Navarra se hace la suerte con las cartas. La mujer que tiene el as de oros es reina, el hombre que tiene el rey de oros es rey. Los chicos anuncian los nuevos reyes y tocan los cencerros, dando vivas al rey y a la reina [9]. No vale la pena de insistir sobre la identidad del «Rey de la faba» español con el francés «Roi de la fève» y sobre que el roscón de Reyes es el mismo «gâteau de la fève» [10]. Existe un grabado que representa a unos aldeanos de Bretaña de hace más de cien años partiendo este pastel de Reyes y hay cuadros de Jordaens, Jan Steen y Teniers, sobre el mismo asunto [11].

El roscón de Reyes

Suele llevar éste dentro una monedita o una figurilla de porcelana, que representa cualquier cosa que se llama siempre «haba». Sin duda se ha sustituido ésta por objetos más bonitos e interesantes para la mayoría. En las «Saturnalia» romana parece que ya se hacían pasteles o tortas con formas especiales que pudieran relacionarse con nuestro roscón. En la misma Edad Media los árabes españoles festejaban el primero de año haciendo uno semejante. En el «Cancionero» de Ibn Cuzmán hay unos versos que dicen así, según la traducción de F. J. Simonet:

---

and of society and manners in the peninsula, by a resident officer, I, Londres, 1836, págs. 353-55.

[9] R. M. de Akzue, *Euskalerriaren yakintza, op. cit.,* I, pág. 330, cap. XIII, § VIII, I.

[10] A. de Gubernatis, *La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal,* II, París, 1882, págs. 134-35.

[11] En *L'Illustration,* XXV, núm. 619 (6 de enero de 1855), pág. 5. En varias ocasiones Jordaens pintó la escena de *Le roi boit;* en el Louvre existe la versión acaso más afamada, adquirida, al parecer, en 1783 por Luis XVI, y puede servir de ilustración a la descripción de la fiesta que nos ocupa, tal como la han hecho varios autores ingleses, franceses y de otros países (una compilación de textos de Brand, Strutt, Brady, Selden, Bourne y otros británicos en *Twelfth Night,* en *The Penny Magazine,* núm. 75 (27 de diciembre 1834), págs. 497-499, con reproducción en madera de un cuadro de Jordaens. Unos rusos de Herrick también). De todos los cuadros del pintor flamenco (1593-1679) que representan la escena y que son hasta diez, acaso los más famosos son, aparte del citado, dos que se hallan en Bruselas, en donde existe una interpretación del mismo tema, debida a Jan Steen (1626?-1679), que también trató Teniers.

Ya se amasa el hallon y se venden los seretes de higo.
Alégrase con el Yanáir todo el que tiene monedas.
... ...
La mesa parece una casa donde se celebra una boda.
En ella el hallon es la esposa con su diadema
Y los higos y las bellotas semejan la lana y el brocado.

El vocablo «hallon» se relaciona con los castellanos «hallulla» y «hallullo», muy usado este último en Granada para designar a una torta semejante y a una diadema, por lo que Simonet lo relaciona a su vez con el griego ἄλωον [12].

La voz «Yanáir» es también, naturalmente, mozárabe, y significa de modo indistinto el mes de enero y el año nuevo. Varias veces el mismo Ibn Cuzmán alude a las fiestas que en el «Yanáir» se celebraban, es decir, en el año nuevo, fiestas en que cristianos y árabes, como en otras muchas, intervenían juntos. Esto conviene que lo tengan en cuenta los que aún creen que la vida medieval árabe era diametralmente opuesta a la cristiana [13].

Hago estas observaciones porque entre los musulmanes de regiones próximas a la península se celebran fiestas análogas a las que vamos describiendo: así, el 20 de abril de cada año los estudiantes extranjeros de la Universidad de Fez ponen a subasta el cargo de «Sultán de las tolbas». Comienza éste a actuar como un soberano el viernes siguiente, eligiendo un «majzen», un chambelán, un gran visir y ministros, y goza de las prerrogativas imperiales en cuestión de impuestos, tratamientos, etc., aunque es fundamentalmente burlesca su actuación, como se desprende de la oración que lleva el título de «jotba del sultán de las tolbas». A los quince días termina su reinado. Pero antes de que llegue a la mañana del último día procura desaparecer de modo furtivo, pues si sus compañeros lo alcanzan en aquel momento en que vuelve a ser su igual lo cogen y lo echan al río [14].

---

[12] F. J. SIMONET, «Las anacreónticas de Ibn Cuzmán», en *La Ilustración Española y Americana*, núm. XLV del año XXIX, Madrid, 8 de diciembre de 1885, pág. 334; del mismo, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes, precedido de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe*, Madrid, 1889, pág. 261.

[13] F. J. SIMONET, *Glosario...*, pág. 609. Allí se ve la extensión del nombre latino de «Januarius» en el mundo árabe.

[14] E. LAOUST, «Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas», en *Hespéris*, I, París, 1921, págs. 289-91.

CAPITULO V

OTRAS AUTORIDADES BURLESCAS

El «mazarrón», rey de Navidad en la provincia de Burgos

Si en las catedrales e iglesias, si en las universidades y colegios se elegía un «obispillo»; si en las cortes se nombraba un rey con el mismo aire, no ha de chocar que entre las familias aldeanas o campesinas se procediera a la elección de otras «magistraturas», con atribuciones semejantes, dentro de su esfera, entre mozos o gente más madura: en el mismo período poco más o menos, es decir, de fines de diciembre a comienzos de enero. A veces la autoridad burlesca la administra un hombre al que se dan nombres menos solemnes, como los de «Mazarrón», «Zamarrón», «Zancarrón», etc.

Con la Navidad, en la noche del nacimiento, se elegía en Burgos una especie de rey al que se llamaba el «Mazarrón», metátesis de «zamarrón», personaje que el señor Olmeda describe en su libro sobre el *Folklore de Burgos* como un personaje grotesco, adornado de cintajos de varios colores. He aquí sus propias palabras: «En Villanueva de Carazo..., entre otros pueblos, hay la costumbre inmemorial de establecer en Navidad una junta de mozos que llaman 'Reinado de Navidad'. Esta institución tiene por objeto recaudar fondos para sufragar gastos de gaita, y por otro lado, proporcionar algún género especial de diversiones. Para recaudar fondos, además de pedir por todas las casas aguinaldos, incluso la del señor cura, a quien llaman 'arcediano', rifan la bandera, que, adornada por un vistoso pañuelo de seda, es la enseña del reinado. Para diversión tienen establecida una cierta lucha entre casados y solteros, y antes forman el reinado nombrando rey y reina a los dos mozos de más ascendiente del pueblo. Los casados del pueblo procuran quitar alguna prenda al rey o reina. Si lo consiguen, se la llevan a la taberna, a donde tienen que ir los mozos a por ella, y si la quieren rescatar han de pagar el convite. En cambio los mozos procuran coger a algún casado y, quiera o no quiera

éste, lo elevan sobre sus hombros y lo llevan en *andas* y *volandas* al susodicho café, y allí ha de ser el pagador del gasto que hagan los mozos. Tal es la diversión.

Esta costumbre, algo modificada, se tiene en otros sitios. En lugar de rey tienen un personaje a quien llaman 'Mazarrón', y le adornan con cintas de seda y de colores vivísimos que *dan envidia al mismo sol;* y le ponen un pantalón corto, calzón muy elegante, al estilo de torero. En otros sitios terminan estas fiestas de Navidad sustituyendo al rey o mazarrón por otro personaje que le llaman 'Cucharón', vestido muy burdamente y armado de un gran cucharón, del que recibe el nombre, por lo visto, y que lo emplea para hacer la petición del aguinaldo» [1].

De «Reinados» con un aire menos burlesco, aunque siempre momentáneos y con un sentido puramente placentero, se hablará más por lo largo en el capítulo que sigue. Aquí vamos a reunir algunos datos más sobre tipos como el «Mazarrón» y «Cucharón».

El «Zancarrón» de Montamarta (Zamora)

En otros sitios, a un hombre con características semejantes se le llama o llamaba «Zancarrón».

El escritor don Pedro Alvarez me ha comunicado el dato siguiente acerca de la fiesta de Reyes en Montamarta, provincia de Zamora: «Es la fiesta del lugar. Los mozos nombran de entre ellos a uno que es 'el que manda en el pueblo'. Se disfraza de diablo y asiste a la misa mayor, situándose en el centro del crucero de la iglesia; a su diestra y siniestra le colocan obladas que él pincha y levanta en alto con una purridera en el momento de la elevación de la hostia. La purridera es un apero de labranza con cinco o más dientes de hierro y mango de madera que sirve para amontar el estiércol, cargar los carros, etc. Después de misa se ensaña con la gente que ve por la calle, golpeándola con un zurriago. Lo llaman el 'Zancarrón'. En los pueblos limítrofes, cuando alguno corretea desgarbado, le motejan: '¡El Zancarrón de Montamarta!'»

En este dato se entrevén varios elementos raros en la personalidad del «Zancarrón». Este es un rey momentáneo que manda en el pueblo. La ceremonia de alzar las obladas, es decir, unos panes de ofrenda, pinchados en un instrumento de agricultura, en el momento en que el cura lanza la hostia, indica que es un personaje de cierta importancia que debe asegurar la fertilidad de los campos, y las azotainas que

---

1 Federico Olmeda, *Folklore de Castilla o cancionero popular de Burgos*, Sevilla, 1903, pág. 68.

ejecuta son con suma probabilidad fertilizantes asimismo, como más adelante se verá comparándolas con otras.

Libertades saturnalicias y bromas de Inocentes

Pero el día clásico de la elección de reyes, alcaldes, etc., es el ya citado día de Inocentes. Algunas de las clásicas bromas de tal día, «inocentadas», se hacían en Roma durante las «Saturnales». En Madrid y en otras capitales he visto vender, por ejemplo, unos platos en los que había huevos fritos y otros comestibles fingidos, es decir, hechos de barro cocido, etc., y pintados con colores semejantes a los de la realidad, los días anteriores al de Inocentes para con ellos embromar. Pues bien, en el festín de Trimalción, en medio de otros chascos de mal gusto que sufren los comensales parásitos, sacan unos platos ficticios entre los que hay uno que parecía una oca rodeada de otras aves y de peces; pero el principal personaje de toda la novela de Petronio se da cuenta de qué se trata y le dice a su vecino, llamado Agamemnon: «Mirabor, inquam, nisi omnia ista de ... facta sunt aut certe de luto. Vidi Romae Saturnalibus eiusmodi cenarum imaginem fieri» [2].

La libertad de la fiesta cristiana corresponde punto por punto con las «libertades de diciembre» de que habla Horacio [3], y se extendía incluso a las casas de locos. Los del manicomio de Valencia, en el siglo XVII, disfrutaban de ella. En el acto III de *Los locos de Valencia,* Lope de Vega le hace decir al médico Verino en el manicomio:

> Hoy, día de los Santos Inocentes,
> hace Valencia fiesta en esta casa
> que se llama «porrate» en nuestra lengua [4].

Y poco después Floriano dice:

> Quitaránnos las prisiones,
> que es día de libertad,
> en que toda la ciudad
> hace aquí sus estaciones.

Allí, en el manicomio mismo, daban limosna para los alienados [5].

---

[2] Petronio, *Satyr.*, 69. Donde se ponen puntos suspensivos falta una palabra que correspondería a «cera», «barro» o materia semejante. También he visto, para hacer engaños, figuraciones de sustancias no muy limpias.

[3] Horacio, *Sat.*, II, 7, 4.

[4] *Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española (nueva edición), obras dramáticas,* XII, Madrid, 1930, pág. 424.

[5] *Op. cit.*, pág. 436.

En Murcia la fiesta tenía un carácter especial sobre el que conviene fijarse. Se elegían unos a los que se llamaban «inocentes» con atribuciones para hacer y decir todo lo que les venía en gana. Don Rodrigo Amador de los Ríos, a fines del siglo pasado, la describía así: «No otro que el provecho de las Animas es el fin de la fiesta de los santos Inocentes, que se celebra en casi todos los pueblos de la provincia, y principalmente en el mismo campo de Murcia: la víspera, los 'inocentes', grotescamente vestidos, ora con trajes cada una de cuyas piezas lleva distintos colores, ora envueltos en pañuelos de Manila y con sartas de flores de maíz en el cuello y en la cabeza, como adorno, recorren el lugar o el caserío, reuniendo los presentes que reciben para la rifa del siguiente día, en el cual, en unos puntos, antes de comenzar la misa, el más desembarazado y decidor de los 'inocentes' sube al púlpito de la iglesia y desde allí saca a relucir la chismografía de la localidad, descubriendo a las veces los más recónditos secretos, entre *asnerías* y ocurrencias de todo género; luego, como sucede en los pueblos de lo que en Murcia llaman 'campo', los 'inocentes' se apoderan del misal, que está preparado sobre el ara, y lo ocultan bajo las sayas de una de las mozas que asisten arrodilladas a la iglesia, de modo que cuando el sacerdote sale a oficiar pregunta por el misal, diciéndoles que le busquen; y entonces..., oh entonces, con la mayor inocencia y fingiendo buscar el libro, levantan con mayor o menor discreción, pero siempre con la más grande irreverencia, las faldas de las mujeres, hasta dar con el libro, que colocan sobre el altar, donde comienza el santo sacrificio. A gran gala y honra es tenido por el novio el que los 'inocentes' oculten el misal bajo las faldas de la moza a quien requiebra, pues con gallardía y rumbo deposita el valor de tantas misas para las ánimas, siendo verdaderamente obsequio de agradecer la preferencia. En otras partes la irreverencia llega con toda candidez, si tal puede decirse, al extremo de que uno de los 'inocentes', cubierto con ridículo traje y remedando al sacerdote, se coloque detrás de éste en la misa, imite todos sus movimientos, y en el solemne momento de consumir, al tiempo de levantar el cáliz el ministro, levante él y consuma en una bota, repleta de zumo de mosto, produciéndose entre los asistentes barullo y risotadas impropias de aquella ocasión y de aquel sitio» [6]. No cabe duda de que estamos ante un representante español del «abbas stultorum» medieval.

En ciertos pueblos actos análogos se celebran con motivo del Carnaval [7]. Pero de épocas postreras a aquella en que escribió el se-

---

[6] Rodrigo Amador de los Ríos, *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Murcia y Albacete,* Barcelona, 1889, págs. 307-308.

[7] Un carácter más encajado dentro de la tradición cristiana, pero que no deja de resultar algo irreverente, es el de la fiesta de Reyes en la misma huerta de Murcia, sobre el cual puede verse el reportaje gráfico de Andrés

gundo y menos famoso de los Amador de los Ríos se pueden reunir informes murcianos similares.

En Calasparra, muy avanzado el siglo XX, se ha celebrado la fiesta de los Inocentes en torno a personajes del mismo tipo. En primer término salía un hombre que se decía ir «vestido de Juan Pelotero». Llevaba un palo con una cuerda larga y al extremo una pelota hecha con un envoltorio de trapos y esparto con una piedra dentro. La cara pintada de azulete, yeso, carbón y pimentón. Se decía que se llamaba Juan, porque éste era el nombre del primero que apareció vestido de tal suerte. Empezaban a recorrer las calles por la mañana y los muchachos le seguían, dándole dinero para que pegara con la pelota a quienes ellos dijeran, sobre todo a las chicas: claro es que sin hacerles daño. Pero, al final, el hombre, con el mucho beber, perdía la serenidad y era más terrible. Casi siempre terminaba embriagado. Otros tres hombres se vestían de «inocentes» y tenían una especie de jurisdicción simbólica en el pueblo. Uno llevaba el montón de llaves de la cárcel, para indicar que podía apresar a quien no le obedeciera; otro, un libro y una pluma de ave, con la que apuntaba multas, y otro era el encargado de recogerlas. Las multas eran arbitrarias, sin razón normal. Así, por ejemplo, iban a un comercio y le multaban por estar abierto. La broma se seguía más o menos tiempo y la colecta se repartía entre los tres.

En otro pueblo murciano, Valentín, el mismo día se celebra o celebraba un baile en el que las parejas deben pagar cada vez que salen a bailar al son de bandurrias, guitarras, etc. A veces alguien se siente magnánimo y paga por todos. El dinero recogido es para las Animas, y antiguamente se bailaban jotas murcianas, «manchegas», «pardicas» y otros bailes de la tierra. Con los músicos está un hombre que lleva un gorro muy adornado, con un espejo delante y muchas cintas de colores colgando por detrás. Si un hombre siente simpatía o atracción por una muchacha paga también al «hombre del gorro» —como se le llama— para que se lo ponga la chica un rato, mientras baila. El baile duraba todo el día, según unos informes recogidos por mí en febrero de 1950.

También es propia del día de Inocentes en Murcia la costumbre de que los mozos disfrazados de payasos y con escobas en las manos se apostasen en las calles que dan acceso a la iglesia del barrio, y no permitieran la entrada a los hombres si no les daban alguna calderilla. Terminada esta colecta iban de casa en casa, y entrando en cada una la barrían con sus escobas. Por este barrido el ama debía darles también alguna calderilla, y lo reunido lo gastaban al domingo siguiente en una fiesta tabernaria. También en relación con los bailes

---

DE BOLARIN, «Los Reyes en la huerta de Murcia», en *Estampa,* año VIII, núm. 364 (5 de enero de 1935), dos páginas y tres fotos de MATEO.

existía la costumbre de que un «inocente» los dirigiera. Algunos le pagaban para que invitara a bailar a determinada persona, y si ésta no quería debía montar a hombros del «inocente», que le llevaba a la taberna más próxima y allí era convidado por el resistente.

En algunos pueblos de Almería los vecinos celebraban una junta en vísperas de Navidad y elegían un alcalde, tres ministros y tres secretarios, encargados de recoger dinero para las Animas. El alcalde tenía por obligación obsequiar con dulces caseros a los ministros y secretarios, pero los ministros habían de dar de comer a los secretarios durante los cinco días que duraba la fiesta. El alcalde y los ministros se ponían unas levitas, sombreros con flores y corbata, adornada con un barco. A la orden del alcalde y de los ministros iban seis individuos a los que se llamaban «los cascamorras», armados de un látigo con un trozo de cuero en la punta. Cuar do éstos llegaban a un sitio público pedían dinero, y si no lo obtenían comenzaba a funcionar el látigo, es decir, la «cascamorra». Alguien podía dar dinero para que pegaran a otro, y éste tenía que dar más para evitar los golpes. El primer día de Pascua, el alcalde, los ministros, secretarios y «cascamorras» se reunían a primera hora a toque de tambor, iban a misa y ocupaban los sitios habituales de las autoridades, pues antes se le quitaba el bastón de mando al alcalde real y se le daba al ficticio. Después de la misa, los ministros peroraban de modo chistoso, aludiendo a asuntos locales, y la recaudación de los «cascamorras» comenzaba después. Estos también organizaban bailes con puja mientras duraban las fiestas, y al final había un simulacro de luchas entre ellos [8].

Estas formas municipales o concejiles de elegir «inocentes» se daban en otras partes. Por ejemplo, en Villanueva del Segura, provincia de Murcia, el día de Reyes se vestían con trajes de colorines dos empleados del Ayuntamiento y se les consideraba como «Inocentes». Hacían éstos una cuestación por las Animas, y lo que recogían en especie se subastaba. Los novios habían de dar más que los demás hombres del pueblo. (Informes obtenidos del 23 al 26 de febrero de 1950.)

Resumiendo: consideraba que era sacrilegio el hacer «zaharrones» dentro de las iglesias y otras representaciones deshonestas, nada menos que fray Hernando de Talavera en su *Breve forma de confesar,* escrito antes de ser primer arzobispo de Granada hacia 1480 [9]. Pero vemos que la costumbre y otras similares han perdurado hasta el siglo XX.

Es evidente que el «inocente» murciano y el «zancarrón» de Montamarta, etc., son personajes del mismo tipo, y es evidente también que las comparsas de hombres disfrazados que recogen limosna para

---

[8] Informes obtenidos en la primavera de 1950 en Almería.
[9] *Escritores místicos españoles,* I, NBAE, XVI, pág. 19.

las Animas en Murcia son equivalentes a la comparsa de los locos de Ecija y de otras partes de que se hablará en el siguiente capítulo. De lo cual podría deducirse que fiestas del tipo de las «Saturnalia» se han mezclado con fiestas del tipo de las de las «Kalendae», de comparsas de hombres disfrazados que hacen determinadas funciones.

El hecho ya fue supuesto por eruditos españoles antiguos.

Rodrigo Caro, en su libro sobre los juegos, dedica un estudio erudito a las «Saturnalia», y por boca del humanista don Fernando, que parece ser él mismo, dice: «Por haber sido Jano compañero de Saturno, les consagraron a ambos los dos meses de diciembre y enero juntos; y así también en las fiestas de Jano hacían estos disparates en formas y figuras monstruosas de demonios, vistiéndose los varones en hábitos de mujeres, afeminando el rostro.» A lo que contesta otro personaje llamado don Diego: «Todo eso vemos hoy, especialmente en las aldeas, donde el día de los Santos Inocentes, que concurre en el mismo tiempo en que antiguamente, como V. m. dice, celebraban los saturnales, la gente rústica hace semejantes disparates, pónense carátulas y echan coplas de repente...» Después de esto y de una cita de Virgilio en las *Geórgicas,* el pensamiento de Rodrigo Caro, que hasta aquí es concreto, se diluye en generalizaciones: «De aquí el uso de nuestras mojarrillas, disfrazados, de la mañana de San Juan, la danza de matachines», etc. [10].

Esta tendencia a establecer paralelos muy concretos, que luego se echa a perder por la generalización, se observa repetidas veces en la obra del erudito sevillano, la más importante de todas las que se escribieron en España en el siglo XVII sobre temas folklóricos.

Más reyes de Inocentes, ayuntamientos y alcaldes burlescos

En Aragón, el «rey de Inocentes» suele ser a veces una persona que se elige en una tertulia o reunión y a la que se le dirigen las bromas más pesadas [11]. Pero lo más corriente es que el rey éste tenga una autoridad, conforme a los datos que antes se han visto.

En los pueblos de la costa mediterránea se elige uno al que llaman «Alcalde inocente». En Torralba (Castellón), dicho alcalde publica-

---

[10] Rodrigo Caro, *Días geniales o lúdricos, libro expósito. Dedicado a Don Fadrique Afán de Rivera, Marqués de Tarifa, por Juan Caro, Presbítero, Rector del Colegio de la Sangre de Nuestro Señor Jesu Cristo de su villa de Bornos y su Capellán,* Sevilla, 1884, págs. 210-11, diál. V, § I. Juan Caro era un hermano del autor.

[11] Esta costumbre aparece expuesta en la novela de costumbres aragonesas de Juan Blas y Ubide, *Sarica la borda,* Madrid, 1904, págs. 351-53, capítulo XX

ba órdenes y ponía bandos, e incluso castigaba con multas, todo jocosamente. En pueblos de la misma provincia se elegía un ayuntamiento burlesco entero, y en Fanzara tres vecinos se vestían de reyes y mandaban [12]. En la diócesis de la Seo de Urgel, en pueblos como Vallbona de les Monges, Archs y Bellvis era costumbre también reelegir un Ayuntamiento entero infantil que ocupaba las sillas de autoridad en la fiesta [13], y lo mismo ocurría en la mayoría de los pueblos de la ribera catalana del Ebro, y más al sur [14].

Mi buen amigo don Eduardo Ranch me ha descrito la fiesta de Inocentes en Villavieja de Nules, tal como se celebraba hace unos años. He aquí su informe, que es muy interesante, por lo mismo que es más detallado que los anteriores provinientes de la provincia de Castellón: «También en este pueblo se elegía ese ayuntamiento burlesco en el día de Inocentes... Yo he conocido todavía esa costumbre, que debió de terminar no hace mucho. He esperado a escribirle por si se repetía este año, pero ya no se ha repetido... Tras de pedir permiso a las autoridades verdaderas, aparecían ese día de Inocentes por la mañana, dando una vuelta por el pueblo, unos hombres tocando en depósitos de lata, como en tambores. El ayuntamiento burlesco se constituía en alguna casa particular, o tal vez mejor en alguna taberna, y el alcalde solía llevar a guisa de vara una galga de carro; a manera de libro llevaba lo que aquí llaman una 'selleta', esa pequeña silla que llevan los caballos en las faenas del campo; y un cuerno de carnero a modo de pluma o palillo de escribir.

»Se mandaba luego hacer el pregón al agualcil (que me dicen los viejos era siempre el mismo, y cuando murió aquél lo sustituyeron con otro que fue siempre el mismo también), y este alguacil hacía el pregón por las esquinas. Había alusiones irónicas y burlas pintorescas a cosas que habían sucedido en el año dignas de tomarse a broma (existía y existe la frase 'no fases això qu'eixirás en el pregó dels inocents' = 'no hagas esto, que saldrás en el pregón de inocentes').

»Pero había una fórmula clásica en el pregón, que se repetía invariablemente todos los años. Decía así: 'De orde del alcalde i el govern nou que ha entrat hui, se fa saber: que ningú estiga al sol ni a la sombra, ni dins de casa ni fora, ni anant ni estant parat, ni xitat ni dret, baix la pena de la roba remescl' ('De orden del alcalde y el gobierno nuevo que ha entrado hoy se hace saber: que nadie esté al sol ni a la sombra, ni dentro de casa ni fuera, ni andando ni estando parado, ni acostado ni derecho, bajo la pena de la ropa remezclada').

---

12 Eduardo Juliá Martínez, «Representaciones teatrales de carácter popular en la provincia de Castellón», en el *Boletín de la Real Academia Española*, XVII, Madrid, 1930, pág. 101.

13 Valerio Serra y Boldú, *Calendari folklóric d'Urgell*, Barcelona, 1915, pág. 346.

14 J. Amades, *Les diades populars catalanes*, I, págs. 48-55.

»Luego se procedía a multar a los infractores... El ayuntamiento burlesco multaba, pues, a cuantos encontraba, y entraba en las casas, y ponía multas también. En las tiendas y tabernas comprobaba las pesas y medidas, y me parece que en las últimas comprobaría y probaría alguna cosa más. Ponía multas enormes: treinta mil, cuarenta mil pesetas. Pero se contentaban con unas perras... que entre todas servían luego para pagar una comilona.

»Por la tarde, a los que constituían el ayuntamiento burlesco se les gastaban bromas. Se les llamaban 'tomasets' y se les daba una palmada o un tirón de la blusa y se les decía:

Tomaset, si m'alcances, un dineret.
(«Tomasito, si me alcanzas, un dinerito».)

Y entonces los 'tomasets' corrían tras los bromistas, y a veces no sólo por el pueblo, sino por las colinas próximas. Me figuro, sin embargo, aunque no lo recuerdo, que a algún 'tomaset' le sería difícil correr después de la comida.

»Terminaba el día con una nueva cuchipanda en la taberna...

»También he conocido aquí un hombre a quien llamaban el rey, y parece que lo era ya de abolengo: no he podido comprobar por qué motivos» [15].

En Romanillos de Medinaceli, por las Navidades se celebra una fiesta curiosísima dentro de las del tipo que vamos estudiando. Desde el domingo siguiente de Pascua hasta el día de Inocentes se nombra un ayuntamiento burlesco, y además, un alguacil, cuatro soldados y un capellán entre los mozos. Estos personajes deben asistir a las ceremonias de la iglesia, donde tienen un banco especial; el capellán se sienta en el presbiterio, vestido con una anguarina ceñida por una cuerda. Caracteriza al alguacil una pala que le cuelga de la cintura y que utiliza para castigar a los que cometan actos groseros o digan palabras malsonantes entre los que forman la comparsa. Un tipo de ella no mencionado antes, que tiene carácter especial, es el «pobre», que suele ir vestido de andrajos, que hace de bufón y que va pidiendo de casa en casa con objeto de que la comparsa y mocedad hagan grandes comilonas mientras duran las fiestas. Es curioso señalar que los mozos elegidos en el período de ellas viven juntos en una casa que alquilan exprofeso, aislados del resto del pueblo.

El día de los Inocentes, después de comer, el capellán se esconde en el lugar más oculto y en su busca salen Ayuntamiento, alguacil y soldados. Una vez que lo encuentran, lo llevan a la plaza pública y allí lo colocan sobre una mesa, recitándole unos versos alusivos a su desaparición, nada amables por cierto, y después simulan darle muerte, disparándole un tiro. Apenas cae de la mesa viene la justicia a

[15] Según una carta del 4 de enero de 1942.

recogerlo y llevarlo a enterrar, y poco después el alguacil, con la pala en la mano, hace una señal que indica que la fiesta ha concluido, con lo cual cesa el alboroto [16].

En toda esta acción hay algo inquietante y poco acomodado a las costumbres cristianas, que nos habla de una mala adaptación de algún rito más viejo; pero en vez de meternos a discurrir si el pobre capellán serrano descendía o no de un «espíritu vegetal» o de algo parecido, conviene recordar que los juegos saturnalicios o de tipo saturnalicio se han desprendido a veces de toda intención ritual, convirtiéndose justamente en eso, en un juego o «ludus» infantil.

El juego del rey

Aquí hemos de volver al estudio que hace Rodrigo Caro de las «Saturnalia» y de algunos juegos relacionados con tal fiesta. En la sección IV del diálogo V mismo hay un paralelo curiosísimo entre el «juego del rey» español y otro griego llamado del reyezuelo (basilískos) que describe Pellucio en el *Onomasticón*. Hablando el sabio don Fernando de este autor dice: «El [juego] que pone en primer lugar, si no le llamamos el rey de los juegos, le llamaremos el juego del rey. Llámase en griego 'Basilinda'. El lugar de Pólux de interpretación de Ruderijo Gualtero dice de esta manera: 'Regius staque est cum sorte dispositis, Rex quod faciendum est praecipit: qui vero famulus sorte jactus est omnia peragit.'

»Dice que se disponen los muchachos por suerte cada uno en el lugar que le cabe, el rey manda lo que se ha de hacer, y al que le cabe la suerte de ser criado hace todo lo que le manda.» Y en este momento interrumpe Melchor, que es como el gracioso de la reunión, que dice lo curioso:

«Ese juego también llaman hoy día del Rey, y lo es aquel a quien le cabe la suerte, la cual se hacía a Castilla y León, o Pares y Nones; el que es rey manda a cada uno de los otros lo que quiere por su antojo. Si le manda que se desnude, al punto se desnuda en pelota; que lleve a cuestas una piedra, la lleva; si quiere que cante o baile, ha de cantar o bailar, aunque no sepa.»

Don Fernando sigue imperturbable: «Lo mismo dice, y con harta elegancia y propiedad, Luciano en los *Saturnales*», y aquí se copia el texto latino, de alguna traducción que consultó Caro, pero como el editor del libro corrigió tan mal las citas en latín, más vale referirse al texto original [17].

---

[16] Según informe de doña Amalia Martínez Alcalde, en su importante trabajo inédito *Estudio de la cordillera central de España y de sus sierras principales, Guadarrama y Gredos*, págs. 50-51.

[17] Rodrigo Caro, *Días geniales o lúdricos...*, págs. 230-31.

Dice Luciano, en efecto, poniéndolo en boca del Saturno ridículo que presenta, hablando de las «Saturnalia», que el rey elegido en aquella ocasión, por su munificencia, mediante elección por la taba, puede ordenar a los demás las cosas más grotescas, llamarles a grandes gritos en epítetos deshonrosos, obligarles a bailar desnudos o a dar tres vueltas alrededor de una habitación llevando a cuestas a la tocadora de flauta, etc. [18].

Vemos, pues, cómo han quedado en España, incluso en juegos, restos de costumbres antiguas de modo muy claro. Vemos también que de San Nicolás a Reyes especialmente es cuando se repiten, con motivo de varias fiestas, las elecciones de alcaldes, reyes u obispos burlescos. Vamos a dejar las catedrales, los palacios y los pueblos y villas para estudiar algunas elecciones semejantes en ambientes más silvestres, y con este estudio podremos llegar a la obtención de ideas más concretas acerca del significado o significados de tales cargos en conjunto [19]. Pero antes conviene que hagamos algunas observaciones más sobre las llamadas «fiestas de locos» en general, que, por algún motivo misterioso, se han solido adscribir también a la conmemoración de las Animas y a las cofradías que quedaban bajo la advocación de éstas.

---

[18] LUCIANO, *Saturn.*, I, 4.

[19] La relación de lo contado por LUCIANO con el juego español es más clara que la del *Basilinda* con el mismo; véase el art. «Basilinda», de MAU, en la *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, V, Stuttgart, 1897, col. 99.

CAPITULO VI

COMPARSAS DE LOCOS Y COFRADIAS DE LAS ANIMAS

Máscaras y cofradías de las Animas

Un natural del pueblo de Carboneras (Cuenca), mi amigo don Eloy Barbero, ya difunto, me contó que cuando él era chico, a principios de siglo, existía allí cierta cofradía de las Animas que días antes del Carnaval salía haciendo cuestación. Llegado éste, uno de los cofrades, al que se elegía previamente, se vestía de diablo, con un traje amarillo, careta horrorosa, cuernos, rabo y una castañuela enorme en una mano y una cachiporra en la otra. De esta guisa recorría las casas también pidiendo y produciendo el pánico de los chicos, y asistía a la función que se celebraba en la iglesia, armando un gran alboroto, remedando al cura y golpeando a las mujeres. Luego todo lo recogido en las cuestaciones se subastaba públicamente y el dinero quedaba para las Animas. Mas no era esto sólo: el mismo día de la subasta, la cárcel quedaba cedida a la cofradía y la gente se entretenía en dar dinero porque a determinada muchacha la metieran en ella, y el novio o los familiares pagaban otro tanto o más porque la sacaran, y el importe de este entrar y salir quedaba también para misas. Las cofradías de este tipo aparecen documentadas en época anterior, como se verá en este mismo capítulo, asociadas con máscaras como las que son características de las fiestas ya descritas, que en conjunto podemos llamar «Festum Fatuorum», usando una expresión medieval.

La «fiesta de los locos» de Ecija (Sevilla)

Marchando ahora hacia el Sur, a Andalucía, encontramos que también hay comparsas que pueden relacionarse con las que venimos estudiando.

En la provincia de Córdoba, por ejemplo, en Nochebuena salen en ciertos pueblos unos disfrazados «vestidos de mamarrachos» que can-

tan, piden aguinaldo y bailan. Estos enmascarados se han relacionado de modo directo con la fiesta cristiana, como lo revela la siguiente canción recogida en Castro del Río:

Entra, entra, *mochilero,*
con la mochila en la mano
y a los dueños de esta casa
les pides el aguinaldo.
¡Ea!, vamos todos a Belén
para ver la blanca Rosa
y el encarnado Clavel.

A los disfrazados se les da el nombre de «mochileros» [1].

Más curioso es un informe sobre la fiesta que el día 28 de diciembre, en que se celebra a los Santos Inocentes, tenía lugar en la llamada «Fuente de los Cristianos» de la ciudad antiquísima de Ecija (Sevilla). Don Benito Mas y Prat, escritor andaluz del siglo XIX, que es el que lo proporciona y al que se deben otros curiosos artículos de costumbres, creía que la fiesta a la que se llama fiesta de los locos descendía de la danza macabra medieval. Para defender su tesis hizo un examen histórico de las fiestas medievales de locos, propias del centro de Europa, deduciendo que la ecijana debía de haber sido introducida en Andalucía por las colonias alemanas establecidas allí en la Edad Moderna. Esto parece un poco ligero. De la descripción que él mismo hace se puede deducir lo que nosotros defendemos: que ésta es fiesta típica de las de primeros o finales de año de las antiguas europeas, con modificaciones posteriores.

Omito la literaria descripción de los tipos que como espectadores asistían a la romería: vendedores, mozas de pueblo, aldeanos, señores de la aristocracia, etc. Todo el mundo, en una palabra, que aparece en las *Escenas andaluzas* de Estébanez Calderón u otro costumbrista de su escuela, y comienzo con la especial de los hermanos de las ánimas, o mejor dicho, de su comitiva, que aquí puede interesar.

«En medio de una gran expectación se oye a lo lejos el tamboril y la gaita de los 'locos', y en esto aparece entre la masa de gente apretada el grupo de escopeteros de a pie y a caballo que custodian a aquéllos y los anuncian.

»Los 'locos' son trece: doce 'locos' propiamente dichos y una 'loca'. La 'loca' es un mozo con 'zagalejo y chaquetilla, grandes zarcillos y pulseras de latón dorado'. Los 'locos' van vestidos de blanco: 'enaguas puestas a modo de toneletes, en las que sirven de adorno las puntas, bordadas con primor por las novias y las esposas'. A la cintura llevan la faja moruna, y en el pecho, sobre camisolines o pecheras rizadas, un sinnúmero de *lignumcrucis,* amuletos y antiguos relicarios.

---

[1] ANTONIO ALCALÁ VENCESLADA, *Vocabulario andaluz,* Andújar, 1934, págs. 266-67, s. v. «mochilero».

En las corbatas lucen grandes sortijas, y en la cabeza una como diadema, llena de cintajos, cadenillas y plumas de colores; completando tan burdo atavío, unos calzoncillos de mujer, también bordados y cubiertos de lentejuelas y listoncillos de raso.

»Los instrumentos a cuyos sones danzan son casi siempre una gaita y un tamboril, aunque algunas veces tan exigua orquesta se aumenta con panderos y guitarras.

»Los danzantes llevan crótalos o castañuelas, y el ritmo a que se ajustan sus movimientos es monótono y desapacible; puede señalarse con estas palabras repetidas:

¡A la danza de los locos!
¡A la danza de los locos!
¡A la danza de los locos!
¡A la danza de los locos!

»Pronunciando unas veces esta frase sacramental y obedeciendo simplemente otras las señales del que dirige el baile, los hermanos de ánimas entran en la danza volteando vertiginosamente, haciendo infinidad de figuras con precisión y limpieza y atronando el espacio con el rumor de sus castañuelas. El corro se va formando poco a poco, y el baile se repite en aquellos puntos del tránsito más favorecidos por los curiosos.

»La cuestación que los locos hacen en este día casi siempre es fructuosa, porque los ricachos de la población, que acuden todos los años en carruajes al camino de la Fuente de los Cristianos, vienen tradicionalmente imponiéndose la obligación de dar su óbolo a la hermandad, y no se desdeñan de oír los broncos acentos del tamboril ni de presenciar una y otra vez la danza de orates. Aquella noche, un banquete, en que abunda el *peleón* y el carnero en caldereta, cierra las veinticuatro horas de locura; luego cada cual se retira penosamente a la respectiva cortijada. Las ánimas benditas tienen seguro su estipendio, y los locos, motivo para recordar sus aventuras al amor de la lumbre y contar las horas que pasaron en grato asueto durante su convulsionaria peregrinación.

»A la misa, que se celebra en la capilla de cualquier lugar o molino aceitero, asisten todos los campesinos del contorno; precede a la peregrinación, y los locos han de cumplir con este requisito antes de darse a luz en el camino. La ceremonia tiene un carácter especial, y en lo antiguo recordaba los desmanes inconcebibles que hemos señalado en las misas de locos de Alemania; hoy es una misa lisa y llana, que sólo se oye con la intención, porque como las capillas rústicas son tan pequeñas, los que asisten al santo sacrificio tienen que esparcirse por el campo, siendo por lo tanto fácil cosa escanciar la bota o morder el tasajo mientras se muda el misal o se toca a *Sanctus*.

»Los locos bailan a la puerta de la capilla, y los encargados de

recoger las ofrendas piden por las ánimas antes de que los que vinieron de predios lejanos se acomoden en las jamugas o aparejos de sus cabalgaduras» [2].

Por el traje, el carácter, las cuestaciones que hacen, e incluso la fecha en que salen, hemos de poner a estos danzantes en nuestro grupo, sin buscar su origen en fiestas más pretenciosas que acaso estarían influidas por las de este tipo.

Pero hay que subrayar un elemento importante además: el de que los «locos» bailan en Ecija para recoger dinero para las Animas, lo cual relaciona a esta mascarada con mascaradas y danzas especiales, que requieren particular estudio, colocadas en otras fechas del año y cuyo objeto es el mismo. Típica era la que a fines del siglo XVIII vio don Antonio Ponz en Madridejos, provincia de Toledo: «Por casualidad me encontré en este Pueblo quando se hallaban en la función de una antigualla, que todos los años repiten a principio de Noviembre. Salen los mozos por las calles pidiendo por las Animas, vestidos extraordinariamente. Una quadrilla con xaquetillas, o capotillos manchegos de manga perdida, armados de alabardas, en cuyas puntas cuelgan o clavan lo que recogen de limosna, como son pies de puerco, tocino, racimos de uvas, granadas, pimientos, &c., que reducen a dinero; y yo fui uno de los contribuyentes en trueque de ciertos pies de puerco. Otros iban con coletos y bandas de seda haciendo de Gefes, pues se conocía que representaban Soldados, Sargentos, Capitanes, &c. Les acompañaba un tambor, diestramente repiqueteado.

»A esta quadrilla de mozos seguían otros engolillados; esto es, con golilla, y coletos también con capotillos de manga perdida, ceñidos de pretina, sin capa, ni espada, pelo tendido, alabardas en la mano, y sombrero gacho, en cuyo trage acompañaban al Señor Cura» [3].

En La Guardia (Jaén) llaman «aguilandero» al hermano de la Cofradía de las Animas, que en compañía de otros pide durante el mes de diciembre [4].

Vemos, pues, que en la fiesta de los locos de Ecija el propósito claro y definido es el de socorrer a los muertos. Hemos hallado la conexión de máscaras con Cofradías de las Animas en otras partes, incluso en Carnaval, y esta conexión debe obedecer a algo. También la de los «inocentes» con las almas mismas. Acaso el mismo anonimato, el mismo carácter colectivo o genérico de las almas en pena del

---

[2] BENITO MAS Y PRATS, «Costumbres andaluzas. La danza macabra en las campiñas», III, en *La Ilustración Española y Americana*, año XXIX, núm. XLVIII, Madrid, 30 de diciembre de 1885, pág. 383. El comienzo de este trabajo, en el núm. XLVII del año citado, Madrid, 22 de diciembre de 1885, págs. 367-70.

[3] ANTONIO PONZ, *Viaje de España...*, XVI, Madrid, 1791, págs. 27-28, carta I, núm. 52-53.

[4] A. ALCALÁ VENCESLADA, *Vocabulario andaluz*, pág. 10.

Purgatorio y los «inocentes» en general, sean niños, débiles o locos, expliquen esta asociación, sobre la que valdría la pena de hacer mayores averiguaciones.

«Parranda de los tontos» en Los Verdiales (Málaga)

En el partido rural de Los Verdiales (Málaga) también hay una «parranda de los tontos», al frente de la que va un individuo llamado el «caracola» [5]. Existen hoy día aún comparsas al estilo «de Verdiales» que recorren los montes de Málaga y que incluso concursan en alguna venta de la carretera, sobre cuál toca y canta mejor sones de la tierra. Los que las componen van tocados con sombrerillos adornados de cintas, espejos y otros adornos y forman pequeños grupos. La época en que aparecen es la de las Navidades y Reyes. Es decir, la época clásica en que triunfan o «mandan» los inocentes, aunque no creo que los de las parrandas tengan nada de tales.

[5] A. Alcalá Venceslada, *Vocabulario andaluz*, pág. 89, s. v. «caracola». «Parranda», en general, es holgorio, fiesta, juerga. En particular, un baile de la provincia de Murcia, de la huerta, tocado y cantado, que puede tener varias formas. En el *Diccionario histórico de la lengua española* publicado por la Academia, II, Madrid, 1936, pág. 699, *a*, s. v. «caracola», se lee esto, tomado del viejo *Diccionario de autoridades* de 1726: «*Caracola.* Llaman los religiosos descalzos de San Francisco al caracol marino que tocan en el choro los días solemnes, y también al religioso que sabe tocarle.»

CAPITULO VII

REY DE PORQUEROS, REY DE PASTORES

El rey de los cerdos y el rey de los porqueros en Madrid

El día 17 de enero, un mes después de las «Saturnalia» antiguas, celebra la Iglesia la festividad de San Antonio Abad; San Antón, como le llaman en España. En este día se llevan a cabo varios ritos para conservar en salud a los animales. Pero en Madrid había la costumbre más particular, además, de que los porqueros de la villa eligieran entre ellos un rey y entre los puercos otro, costumbre que ha descrito de manera conveniente el erudito don Basilio Sebastián de Castellanos (1807-1891), hombre benemérito del folklore español.

Sabido es que a San Antón se le considera patrón de los ganados de cerda, por lo que, por otra parte, en los dulces llamados panecillos de San Antón, con los que la gente se obsequiaba este día, aparecía impresa la figura de una campanilla, la de un puerco con ella al cuello o la cruz peculiar del santo [1].

«La fiesta de la indicada coronación —dice don Basilio— encontramos tenía principio en la capilla de San Blas, que estaba en el altillo que hoy lleva este nombre, en el camino o paseo de Atocha, frente a la ermita del Angel de la Guarda, que es donde hoy se venera la imagen de aquel santo. En un principio se reunían los porqueros de la villa con los barracos (sic) del concejo, y llenándolos de cintas y de campanillas de plata en collares cogidos por mitad del cuerpo y cuello, los ponían a cierta distancia frente de la puerta de la ermita, y aquel que antes llegaba a su puerta, en la que se les había enseñado una artesa llena de cebo, era designado para *rey de los cerdos* [2]. En

---

[1] Basilio Sebastián de Castellanos, «Costumbres españolas. De la romería titulada las Vueltas de San Antón», en el *Museo de las Familias*, VI, Madrid, 1848, pág. 21, *a-b*, núm. del 25 de enero.

[2] Recuerdo ahora que en Vera de Bidasoa he tenido ocasión de oír a una

seguida se echaban suertes entre los porqueros principiantes en la guarda del ganado, o sea entre los zagales de menor edad, y al que designaba la suerte, se le vestía de San Antón, dándole un báculo por cetro y una campanilla que tocaba a cada instante, y montándosele en un burro, el más viejo y matalón que se hallaba, al que se adornaba de sartas de ajos y de otras frutas extravagantes, como nabos, zanahorias, etc., se le conducía en triunfo a la ermita de San Antonio, que se hallaba en el recinto que coge hoy el real sitio del Buen Retiro. Rompían la procesión porción de mozos del campo montados en encintados borricos, tocando unos roncos cuernos adornados con lazos de variados colores, y con caperuzas puntiagudas por sombreros; después seguían los porqueros, conduciendo, atados de dos en dos, seis cerdos llenos de cascabeles y campanillas; detrás iban los machos de las piaras, con unos grandes esquilones al pescuezo, y montados en ellos mozos vestidos con disfraces ridículos; seguían luego los barracos de la villa, con reposteros o mantillas muy lujosas, acompañando al rey de los cerdos, que había salido en la carrera, el cual llevaba una corona de ajos y guindillas; y seguía a éste el porquero vestido de San Antón, que llevaba por escolta una porción de chusma montada en borricos y haciendo un ruido infernal con cencerros, cuernos y tambores. Al llegar a la ermita espresada, paraba toda la comparsa, y subiéndose sobre un tablado al cerdo-rey y al joven porquero, se despojaba a éste de sus insignias, y vistiéndole un manto de estera pintarrazada, se le montaba en el gorrino y ponía la corona de ajos y de guindillas del cerdo sobre la cabeza, a cuyo tiempo se le proclamaba *rey de los cochinos,* en medio de una espantosa gritería y cencerreo. Vuelta a organizar la procesión del modo dicho antes y montado el nuevo rey en el asno, al que se le había ya puesto una mantilla muy grotesca, se dirigía la turba cantando alegremente a la iglesia de San Antón, no sin ayudar los pulmones en el camino con sendos tragos, con los que desocupaban las enormes botas que llevaban.

»Llegados al templo, los porqueros se acercaban a la portería del convento a manifestar a los religiosos de San Antón, de orden de su rey, bendijesen la cebada y paja que llevaban para dar de comer a sus ganados, y el pan que se les entregaba para obsequiar a la compañía. los religiosos bendecían aquélla y los panes, e imprimiendo en éstos la cruz peculiar del santo, se los entregaban al rey de los cochinos, que los distribuía entre sus cortesanos, en cuyo caso se repetían los vivas al santo y el cencerreo y vocerío. Verificado esto, volvía el rey

---

muchacha, hija de un carabinero de la provincia de Soria, hacia 1925, una canción que empezaba de este modo:

> En Madrid, carrera de cerdos,
> espectáculo muy singular...

No sé el resto. Sin duda, se refería a la verificada para la elección del cerdo-rey.

con su acompañamiento a la ermita de San Blas, allí presidía un gran banquete y un baile general, que, a pesar de lo rígido de la estación, duraba, si no llovía, alrededor de grandes hogueras, hasta muy entrada la noche, que se disolvía la reunión, saludando al nuevo rey, al que duraba el dictado todo el año. Con el tiempo, los mal intencionados se valieron de esta costumbre para cometer mil atropellos, obligando por fuerza a los porqueros más pacíficos a jugar en esta mogiganga, y en esto motivó su prohibición» [3].

Un lector cualquiera puede creer que el título de «rey», en todos los casos estudiados, se da por analogía, es decir, porque el cargo del que lo lleva recuerda algo al de un príncipe soberano o monarca, tal como nos lo imaginamos corrientemente. Por lo contrario, los lectores y secuaces de algunos antropólogos antiguos pensarán que en todos ellos se ha empleado teniendo presente una concepción arcaica de la realeza relacionada con creencias mágicas muy primitivas. No creo, sin embargo, que ninguna de las dos opiniones es la justa.

La palabra «rey» en castellano tiene, como en latín, una serie de acepciones distintas. Así, en textos antiguos la hallamos usada en el sentido de jefe, de sucesor y de vigilante. En otra ocasión trataré de «reyes de la siega» y otros con especiales atribuciones técnicas y sociales [4].

Ahora considero pertinente insistir en que todos los ritos descritos ofrecen un carácter claro si se consideran desde el punto de vista del «criterio de autoridad», y, en cambio, no lo tienen tan diáfano aplicando otras teorías, como la misma de Frazer. Parece expresarse siempre con ellos que una crisis momentánea del mando,

---

[3] Basilio Sebastián de Castellanos, *op. cit.*, pág. 20. Las fuentes que consultó para escribir la parte copiada de su estudio son: un bando u orden del alcalde del Concejo o Ayuntamiento de Madrid, fechada en 10 de enero de 1619, disponiendo que la fiesta se celebrara fuera de la villa; un bando publicado de orden del Concejo en 1697 prohibiéndola terminantemente. El mismo bando, repetido en 1722 por no haber hecho caso de su publicación anterior. Las reparticiones de alimentos a los pobres, como la que tiene lugar en Gamonal del Río Pico, por una cofradía de San Antonio Abad, que dispone en su día seis calderos de condumio, obedecen a otros motivos; véase sobre esto a E. de Ontañón, «Aviso a los caminantes. Un día al año dan de comer gratuitamente en Gamonal del Río Pico», en *Estampa,* año VII, número 353 (20 de octubre de 1934), una pág. y tres fotos (de Suso).

[4] Gonzalo Correas en su *Vocabulario de refranes..., op. cit.,* página 436, *a,* recuerda la expresión «rey de romanos»: «Así llamamos —dice— al que ha de suceder a otro en oficio o cargo, es jurado rey de romanos a imitación del rey de romanos, que es jurado para suceder al emperador en el Imperio.» El mismo comenta así la frase «estar a treinta con rey»: «Tómase de los tudescos que vienen a la costa de Andalucía a cargar y embarcar mosto, que con el deseo que traen beben harto y, para tener orden, de treinta hacen un rey, el cual cuida de los otros que se emborrachan, y él no ha de beber en aquel tiempo que dura la borrachera de los otros; es por estar borracho.»

que una subversión del orden, no sólo social, sino también intelectual, es conveniente para la sociedad en sus diversos estratos; acaso después queda la autoridad mejor asegurada. La crisis es buena porque durante ella se expulsa toda debilidad o flaqueza que la autoridad permanente pudiera tener. Al ser los niños, los esclavos, los débiles, los que usan de la autoridad para pequeñas futesas, se asegura que cuando la empleen los libres, los fuertes, los letrados, lo harán con la máxima eficacia.

En la Edad Media los cristianos insistieron en el valor simbólico de las fiestas, interpretadas a la luz de ideas que ya aparecen entre los filósofos de la antigua Roma, como son la de que la autoridad y la férrea jerarquía social existentes tenían, desde el punto de vista ético, un valor efímero, ya que los hombres (desde aquel punto de vista) son iguales.

Estos ritos hay que separarlos cuidadosamente de aquellos en que también se elige un rey o jefe de juegos y diversiones con carácter más permanente y eficaz, de los que vamos a hablar ahora.

Reyes de mozos

En tierra leonesa, donde en cada pueblo hay o había una sociedad de mozos perfectamente organizada, y en la que entraba todo varón a los quince años mediante el pago de vino para los miembros anteriores, al mozo que por sus condiciones especiales elegían por jefe le llamaban «rey». En Sahagún, «rey de mozos» (por alusión a costumbres especiales de determinada época del año); en Oseja de Sajambre, Riaño y Rodiezmo le llaman «alcalde de mozos», y en Mansilla de las Mulas, «mozo mayor».

Sociedades semejantes, que congregadas en determinados días de fiesta celebran comilonas, que se encargan de que ningún forastero haga el amor a las chicas del lugar antes de pagar prenda (una cantidad de vino), tienen, como se verá, adscrita una serie de ritos y han de cumplir varias funciones misteriosas, y la elección de «rey» se efectúa el día de Reyes, a primeros de año o en fecha próxima [5].

La comedia de Tirso de Molina *La elección por la virtud* tiene escenas que se basan en tal costumbre. Al acto I, escena III: «Salen Pereto, Camila y Chamoso, pastor», y se entabla este diálogo entre los hombres:

Chamoso. Pereto, Dios os mantenga.

Pereto. ¡Oh Chamoso! ¿Por acá?

5 Véase la sección dedicada al folklore de León en el tomo «España», que forma el XXI de la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Barcelona, 1923, págs. 476-77.

CHAMOSO. ¿Dó está Félix? Porque venga
conmigo, quizá será
rey, que no hay quien convenga
los zagales de Montalto.

PERETO. ¿Cómo?

CHAMOSO. Todos pican alto
quitando y poniendo leyes.
Como es la Pascua de Reyes,
cada cual, de seso falto,
quiere esta Navidad ser
rey.

PERETO. Ya sé la costumbre
que aquí se suele tener
cada año[6].

En la jornada o acto I mismo, en la escena XIII: «Salen pastores con música. Pereto y Camila»:

(Cantan.)
Viva Félix felice,
de los mozos rey;
que la Pascua de Reyes
ya de flores es.

UNO. Su rey los serranos
le acaban de *her* [hacer];
Dios le haga de veras
lo que en juego es
obispo o barbero,
papa o sacristán.
Denle la obediencia
con el parabién
los que haciendo fiestas
le vienen a ver.

TODOS. Viva Félix felice,
de los mozos rey;
que la Pascua de Reyes
ya de flores es[7].

Pero más adelante se aprecian los preparativos para el coronamiento del «rey de mozos»:

PASTOR 2.º ¿Adónde está la corona?

CHAMOSO. Quedóse, pardiobre, en casa.

PASTOR 2.º Ve por ella.

CHAMOSO. Vivo lejos.

PASTOR 2.º ¿Pues qué hemos de her?

---

[6] *Comedias de Tirso de Molina,* I, ed. de don Emilio Cotarelo en NBAE, IV, Madrid, 1906, pág. 345, *b.*

[7] *Op. cit.,* pág. 352, *a-b.* Este es considerado como popular: J. CEJADOR, *La verdadera poesía castellana...,* III, Madrid, 1922, págs. 319-20, núm. 2.097.

CHAMOSO. Aguarda.
Entraré dentro en la igreja
y una corona dorada
quitaré que puesta tiene
San Luis, el rey de Francia [8].

Comparemos esto con lo que dice acerca de las asociaciones de mozos en la provincia de Segovia don Gabriel María Vergara. Cuando ya los muchachos han pasado de la adolescencia es la sazón para «hacerse mozo», lo cual cuesta una arroba de vino [9]. Una vez dentro de la asociación, «pagada la entrada» [10], se tienen varios derechos, entre ellos el de impedir a los forasteros que intervengan en las diversiones y amores de la localidad si antes no han pagado a su vez media cántara de vino, que se bebe en común [11]. Una vez al año tienen una fiesta especial, a la que se llama «el reinado»; esta fiesta se hace en la Pascua de Navidad y dura desde el mismo día de Navidad hasta el de Reyes [12]. Es presidida por el alcalde de mozos. Este alcalde (que acaso en otra época se denominara rey, dado el nombre ya indicado que se da a la fiesta) se elige el día de Pascua de Navidad mismo entre los mozos mayores, respetándose su autoridad por todos. En esta fiesta y en las otras del año es el que responde del orden en las fiestas y el que preside éstas y las juntas [13]. En Segovia capital se llama así al mozo que se nombra para organizar las fiestas del barrio entre los que residen en él, y sólo dura su autoridad el tiempo que duran las mismas [14]. Hay pueblos, como Castroserna de Abajo, en aquella provincia en que cuando un mozo se casa y debe dejar por tanto la asociación debe pagar una salida para que los demás cenen, y el dinero de tal salida es la «corrobla del novio» [15]. Dejando para más adelante el insistir sobre la importancia de tales asociaciones, sigamos estudiando el carácter de las magistraturas extraoficiales rústicas [16]. Hay fotos que representan la fiesta del «reinado» en Fuencaliente del Burgo (Soria).

---

[8] *Op. cit.*, pág. 352, *b*.
[9] GABRIEL MARÍA VERGARA, *Cuatro mil palabras..., op. cit.*, pág. 108, s. v. «hacerse mozo».
[10] *Op. cit.*, pág. 143, s. v. «pagar la entrada».
[11] *Op. cit.*, pág. 143, s. v. «pagar la media».
[12] *Op. cit.*, pág. 164, *a*, s. v. «Reinado» (el).
[13] *Op. cit.*, pág. 20, *b*, s. v. «Alcalde de mozos».
[14] *Op. cit.*, pág. 120, *b*, s. v. cit.
[15] *Op. cit.*, pág. 71, *a*, s. v. «corrobla».
[16] La llamada fiesta «el seis de los mozos» de Zamarramala, que tiene lugar el día siguiente a Nuestra Señora del Rosario, en que se hace la ofrenda, consiste en misa de ánimas y después corrida de gallos a caballo en la plaza, *op. cit.*, pág. 171, *a*, s. v. «Seis de los mozos».

Rey de pastores

En la obra de Lope de Vega *Lo que está determinado,* aunque pasa en Alemania y Hungría, hay datos curiosos para el folklorista que se ocupa de España sobre la costumbre y el carácter de la elección del «rey de pastores» entre los más valientes y hábiles de un lugar. En la jornada I hay una escena en la que «salen los pastores que puedan, músicos, y Fabio, Belardo, Timbreo y Fenisa, con un laurel» al tablado, en el que están los protagonistas de la obra, Carlos y Rosaura. Carlos (que luego llega a ser emperador) es coronado «rey de los pastores» por haber dado muerte al mayor número de fieras, como se ve en lo que cantan los músicos:

> Honra desta sierra,
> valeroso Carlos,
> envidia famosa
> de los cortesanos;
> matador de fieras,
> paz de nuestros campos,
> muchos años vivas,
> vivas muchos años [17].

Timbreo, que es un pastor que luego se queja de Carlos por haber tomado este papel muy en serio, dice:

> Para que más te asegures
> del gusto que tiene el valle,
> que, por Dios, que es infamalle
> que de su lealtad mormures,
> hagámoste rey aquí
> de conformidad de todos,
> para que de varios modos
> sólo te obedezca a tí;
> que aunque por burlas y juego,
> queremos obedecerte [18].

A las negativas de Carlos, fundadas en el miedo de que el emperador que solía ir de caza por aquellos contornos, viera con malos ojos aquel fingido reinado, replica Fenisa:

> ¿El emperador, por qué?
> ¿No suelen hacer pastores
> estos juegos? [19].

---

[17] *Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española (nueva edición). Obras dramáticas,* VII, Madrid, 1930, pág. 221. La escena coge las págs. 220-22.

[18] *Op. cit.,* pág. 221.

[19] *Op. cit.,* pág. 221.

Hay después otra escena entre Carlos, Rosaura y Fenisa, en la que él quiere hacerles aceptar, como rey, ciertas obligaciones [20], y luego otras en las que igualmente quiere hacer valer el título que le han dado [21]. Para celebrar la fiesta del nombramiento, se organiza una corrida de toros, a la que habían de asistir Rosaura y Fenisa desde dos carros adornados, que describe así Fabio:

> ... Dos carros son,
> que el uno al otro juntando
> flores, juncias y espadañas,
> rojos lirios, verdes cañas,
> tales ventanas han hecho
> que son, con rústico techo,
> palacios destas montañas [22].

Pero Timbreo lo estropea todo matando al novillo que se había de correr. Cuando lo cogen y quieren los demás pastores que sea juzgado por el fingido rey, protesta de esta manera:

> ¿Cómo prenderme? En las burlas
> manda tú, mientras te hacen
> para solo entretenerse
> rey los pastores del valle;
> pero en las cosas de veras,
> en la villa hay dos alcaldes,
> que si yo fuera culpado
> allá sabrán castigarme [23].

«El reinado»: reflexiones finales

La demostración de que estas costumbres que Lope atribuye a campesinos del centro de Europa están tomadas de la realidad se puede hacer también (aparte de con los datos anteriores) merced a documentos exhumados por el señor E. Camps Cazorla. Se trata del edicto dado en Teruel en septiembre de 1745 por el obispo Francisco Pérez de Prado y Cuesta, en que se condenan y prohíben ciertas costumbres propias de aquellas diócesis, y del memorial del mismo en que solicita apoyo para la autoridad episcopal en esta cuestión ante el rey, pues parece que un corregidor se puso más o menos claramente frente al prelado. El obispo había prohibido unos bailes nocturnos llamados «Reynados» porque durante ellos se nombraban rey, reina y otros cargos entre los mozos y mozas de las cofradías y el corregidor los había permitido: «... mandamos —dice el edicto— que ninguna co-

---

20 *Op. cit.*, págs. 223-24.
21 *Op. cit.*, págs. 224-25.
22 *Op. cit.*, pág. 225.
23 *Op. cit.*, pág. 226.

fradía pueda nombrar ni permitir a sus Cofrades y Cofradesas que acepten el nombramiento de Rey, Reyna, Duque o Conde, Duquesa o Condesa, Mayordomo o Mayordoma del Reynado (a quienes por los nombres más propios de su oficio llaman, a saber: al Mayordomo, *Sácalastodas,* y a la Mayordoma, *Sácalostodos,* que quiere dezir al Bayle)... Y assimismo no puedan los dichos Reyes o Emperadores de Juego de Reynado entrar en la iglesia con la mogiganga de corona de papel o de otro material en el sombrero, o en la cabeza, ni el Duque o Conde con la del plumaje, ni el Mayordomo con disfraz, ni con alguna insignia de tales oficios, ni estos oficiales burlescos puedan sentarse juntos en la Iglesia en figura de Comunidad o cuerpo separado, ni en banco preferente o igual a las Justicias que tienen la vara del Rey nuestro Señor. Ni las Emperatrices o Reynas de Carnestolendas puedan tener en la Iglesia trono (como dizen) de assiento preheminente, separado y alfombrado, ni llevar divisa alguna de tal burla, ni estar en comunidad o cuerpo distinto con la Duquesa o Condesa, y la Mayordomesa o *Sácalostodos.* Ni nuestros Curas, ni otros Sacerdotes ni Clérigos de cualquiera orden y grado, puedan acompañar esta tramoya burlesca del Reynado para ir a la Iglesia en mujeres ni hombres, ni salir a recibirlos a la puerta de ella, ni ministrarles la agua bendita con el hissopo o sin él, acompañarlos al assiento, ni despedirlos a la salida, o conducirlos a sus casas» [24].

Parece evidente que todas estas fiestas tienen un común denominador, que es el de elegir autoridades lúdicas, autoridades para diversiones y juegos. Parece también evidente que sociedades con estructura e intereses distintos las han adoptado a ellas en épocas muy distintas y distantes; y, a mi juicio, más que la posibilidad de buscarles un origen común en ritos remotos e incluso sangrientos, es interesante ver cómo se articulan a intereses distintos, guardando un común denominador siempre, y cómo su significación puede ser tan fluida, que lo que para un prelado de tendencia ascética, como fray Hernando de Talavera, era base de reflexiones y actuaciones piadosas, para otros era motivo de escándalo y vestigio de las locuras saturnalicias.

Pobres, muy pobres de contenido, son tanto la teoría de las «supervivencias» como la del «cambio de significación», frente a la realidad y frente al ritmo mismo del juego, que se repite año tras año, período tras período, siglo tras siglo, con sus inversiones, sus reglas, sus limitaciones.

---

[24] Emilio Camps Cazorla, «Bailes y juegos populares de Teruel en el siglo xviii, en *Sociedad Española de Antropología, Etnología y Prehistoria. Actas y memorias,* VI, Madrid, 1927, págs. 138-39 (de las memorias). De todas formas, Lope no erró, pues en Alemania se eligen reyes el día de la Epifanía. Adolf Bach, *Deutsche Volkskunde, Ihre Wege, Ergebnisse und Aufgaben,* Leipzig, 1937, pág. 279, y fig. 16.

CAPITULO VIII

UN SEGUNDO MODELO DE FIESTA POPULAR: LAS LUPERCALES

Descripción de las lupercales

En los capítulos anteriores se ha visto cómo en el suelo de España se han conservado ciertas fiestas y ciertos ritos ajustados a moldes muy arcaicos. Ahora vamos a examinar un segundo grupo de ellos, que parecen girar, más que en torno a preocupaciones de carácter social, que se han puesto de relieve, alrededor de los intereses que plantea la economía pastoril. La aseguración de la fecundidad de mujeres y ganados, la preservación de éstos frente a animales silvestres, parecen haber sido las dos ideas centrales al constituirse este tercer grupo de ritos.

Siguiendo el sistema que ya se ha puesto en práctica en los capítulos inmediatos de coger como prototipo, no en el sentido real, sino en el figurado, una fiesta antigua del sur de Europa (zona que como españoles debemos observar con preferencia) y también de punto de partida para ajustar más las investigaciones en el folklore moderno o relativamente moderno, aquí, en primer lugar, voy a recordar las características fundamentales de la fiesta romana de las «Lupercalia».

En la fecha que coincide con el actual 15 de febrero, en la cueva «Lupercal», situada en el Palatino, comenzaba la fiesta con un sacrificio de machos cabríos y un perro, en el que se ofrecían pasteles hechos por las vestales con el trigo de las primeras espigas de la cosecha última. Después tenía lugar la extraña costumbre que Plutarco describe así: «Dos jóvenes, hijos de patricios, son llevados al lugar de la matanza; algunos están presentes para mancharles la frente con el cuchillo ensangrentado, otros para quitarles la sangre con lana mojada en leche; después de que sus frentes hayan sido limpiadas, los jóvenes deben reír. Una vez cumplido esto, y habiendo cortado las pieles de macho cabrío en tiras, los lupercos corren medio desnudos, cubriendo tan sólo con algo la cintura y azotando a todo aquel que se encuentran; las mujeres jóvenes no deben de evitar sus golpes, pues

se imagina que ellos les proporcionarán la concepción y les ayudarán en el alumbramiento» [1].

Acaso no haya otra festividad romana, aparte de las «Saturnalia», que sea más popular y conocida que ésta. Su origen es también poco claro [2].

Fines supuestos de las mismas fiestas

¿Que son las «Lupercalia»? Fowler distingue [3] primero un rito pastoril de preservación muy arcaico, y en segundo lugar una adaptación local expresada por el rodeo que los «luperci», colegiados de familia senatorial o ecuestre, daban a la ciudad. Pero la expresión de «rito pastoril», como el mismo investigador bien nota, no es del todo clara. En primer término, se ignora la divinidad a quien se dedicaba el sacrificio animal. No se puede pensar en una divinidad que se llamara «Lupercalia». Esta con la única palabra latina con que parece relacionarse es con «lupus». El lobo fue indudablemente animal sagrado para los latinos pastores, y las «Lupercalia» parecen fiestas de preservación contra el lobo, de purificación a la vez y de fecundidad de los rebaños. Todos estos aspectos aparecen claramente indicados en los textos.

Cicerón insiste sobre el carácter viejo, pastoril, de los colegios de «luperci»: «Fera quaedam sodalitas, et plane pastoritia, atque agrestis germanorum Lupercorum: quorum coitio illa silvestris, ante est instituta, quam humanitas, atque leges» [4]. De la relación con el lobo nos habla Plutarco en el lugar citado, y Ovidio, en su larga exposición, se fija en el carácter purificatorio [5], al que ya nos hemos referido.

Los «luperci» eran hombres en parte poseídos, que en el momento llevaban en sí al espíritu del lobo o a un espíritu que apartara a éste. El mismo Cicerón, que al parecer no tenía la menor simpatía por la fiesta, señala en ella desórdenes como los de las bacanales. Por ejemplo, al atacar a Marco Antonio, dice: «Nec vero M. Antonium consulem post Lupercalia putare debuistis. Quo enim ille die, populo Roma-

---

1 Plutarco, *Rómulo*, XXI.

2 Los datos a que se alude en las líneas siguientes se hallan discutidos en el artículo «Lupercalia», de J. A. Hild, en el *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Daremberg y Saglio, III, 2.ª parte, París, 1904; G. Wissowa, *Religion und kultus der Römer*, págs. 208-19; W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the period of the Republic*, págs. 298-302, 310-21; artículo «Lupecarlia», de Marbach, en la *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XIII, Stuttgart, 1927, cols. 1816-1830.

3 *Op. cit.*, pág. 312.

4 *Orat. pro M. Coelio*, XXVI.

5 Ovidio, *Fast.*, II, 267-452.

no inspectante, nudus, unctus, ebrius et concianatus est» [6]. Un luperco embriagado, medio disfrazado, corriendo por las calles, azotando a la gente que se encuentra, recuerda a ciertos de los enmascarados que salen por época semejante en Europa.

Esto ya lo notó Mannhardt usando del folklore centroeuropeo, aunque no pudo en último término aplicar la teoría «vegetal» en este caso de modo fácil. Admitiendo que las «Lupercalia», que oficialmente se celebraron en Roma hasta que el año 496 las prohibió el Papa Gelasio, dándoseles carácter preservativo y purificativo, se pueden señalar en el folklore español y europeo meridional ciertas prácticas muy parecidas a ellas, algunas de las cuales quiero describir a continuación [7].

De un lado, en efecto, hay ritos claros de preservación contra lobos, zorros, etc., propios de comunidades pastoriles. De otro, máscaras fustigadoras, de carácter municipal, que azotan a mujeres e imponen orden a la chiquillería, adquiriendo un aspecto terrorífico.

---

6 *In M. Antonium Philippica tertia,* XII.

7 Sobre la supresión de las «Lupecarlias», habla GELASIO en una epístola: «Adversus Andromachum senatorem, caeterosque Romanos, qui Lupercalia, secundum morem pristinum, colenda constituebant», epístola que he visto ya analizada en la vieja *Histoire critique des pratiques superstitieuses. Qui ont séduit les Peuples, & embarrassé les sçavans... Par un Prêtre de l'Oratoire,* París, 1702, págs. 338-41, parte III, cap. III, § VI-VII, y en GIBBON, *Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain...,* ed. de M. F. Guizot, VI, París, 1812, págs. 440-42.

CAPITULO IX

FIESTAS INVERNALES VASCAS Y PRESERVACIONES DE LOBOS Y ZORROS

Importancia económica del ganado reflejada en la lengua

Antes de describir aquellas fiestas españolas con una mayor semejanza formal y general con las «Lupercalia», quiero hablar de dos fiestas vascas que la tienen más que en nada en la supuesta intención particular y en el fin inmediato de preservación pastoril. Parece que las «Lupercalia», que en el período de la República eran fiestas generales de preservación y de aseguramiento de la fecundidad, en un principio se destinaban, con gran probabilidad, a proteger los rebaños del lobo. Este carácter primitivo fue el que hizo que los escritores griegos, deseosos de encontrar las relaciones y dependencia de Roma con respecto a Grecia, afirmaran que las «Lupercalia» eran de origen griego y que las entroncaran con el culto pastoril de Pan [1]. Lo que hay de cierto en el caso es que tanto en Roma como en Grecia había en invierno una fiesta para preservar del lobo a los ganados; los ganados, en un tiempo, fueron la base fundamental de la economía de la mayoría de los pueblos europeos, y según es sabido, en latín, como en muchas lenguas indogermánicas, la idea de la riqueza se expresa por la de abundancia de ganado. Así, «pecunia» es el capital, la riqueza; «pecuniosus», el hombre rico, y ambas palabras dependen de «pecus», que es toda clase de bestia, de ganado o animal doméstico en general.

Ahora bien: es curioso señalar el hecho de que en vascuence parece existir algo paralelo. Es posible que los conceptos de rico y riqueza se expresan también en esta lengua mediante términos sacados de la vida pastoril: «aberatsa» equivale a «pecuniosus», y «aberastasura», a «pecunia», pues indica la abundancia en bestias: «abereak». Vemos una vez más que la lengua vasca expresa de modo diferente los

[1] Dionisio de Halicarnaso, *Antiq. rom.*, I, 71.

mismos conceptos que existen en las lenguas indoeuropeas, como provinientes de un estado lingüístico arcaico, unido a un régimen de vida también muy antiguo [2].

Al lado de esto, Barandiarán ha registrado que la muerte del ganado vacuno, lanar, caballar y porcino, como la de las abejas, se expresa mediante una palabra especial, diferente de la que expresa la de los animales silvestres y la del perro, el gato y la gallina, y se consideran prohibido, tabú, el emplear una palabra en vez de otra.

La antigüedad pre-indoeuropea de la domesticación de las especies referidas la revela, aparte de otros hechos, el de que el toro, la vaca, el buey, el ternero, la cabra, el macho cabrío y el cabrito, el carnero, la oveja, el cordero y el castrón, el cerdo, la cerda y los lechoncillos, el caballo y la yegua, etc., tengan nombres diferentes que revelan una distinción de sus diversas edades, condiciones y aptitudes, nombres que «no son referibles a las lenguas indoeuropeas» [3].

«Otsabilko»

Al jueves anterior al Carnaval le llaman en Ataun (Guipúzcoa) «Otsabilko». Los niños piden de casa en casa chorizo, jamón o huevos. Uno lleva un asador donde atraviesa el jamón o los chorizos. Otro lleva una cesta para los huevos. En cada casa cantan:

Otsabilko, otsabilko,
ni basoa jûn da otso aundi'at ekarriko, ekarriko,
Nei lukainka muturr bat emate'ez diñai
Tripati aurrea burruntzie sartuko, sartuko.

Los tres versos últimos quieren decir: «Yo, yéndome al bosque, un lobo grande traeré, traeré, — a quien no me dé un trozo de longaniza, — a través de la tripa el asador meteré, meteré.» Las niñas, dicen: «Atêk eta leiôk ausiko, ausiko»: «Las puertas y ventanas romperé, romperé» [4].

El mismo Barandiarán, poco amigo de las comparaciones, indica la semejanza que podría tener esta fiesta con las «Lupercalia» en un principio.

En primer lugar —y éste es el argumento mayor— el nombre de «Otsabilko» literalmente se traduce como algunos traducen el de «Lu-

[2] Telesforo de Aranzadi, *Etnología. Antropología filosófica y psicología y sociología comparadas*, Madrid, 1899, pág. 168. Si «abereak» tuviera relación con «habere», el fenómeno ocurrido sería el inverso, pero siempre resultaría que el «haber» por antonomasia sería el ganado.

[3] J. M. de Barandiarán, *El hombre primitivo en el país vasco*, págs. 67-68.

[4] Barandiarán, «Esquema de distribución geográfica de algunas creencias y ceremonias relacionadas con las fiestas populares», en el *Anuario de la Sociedad de Eusko Folklore*, II, 1922, pág. 136.

percalia». «Otso-a», en vascuence, es el lobo, y en las coplas se hace alusión a un lobo grande. «Bilko» es muy sencillo de saber qué quiere decir. Es un destinativo del verbo «bildu» o «billatu»: recoger, y por lo tanto se traduce «recoger para» o «para recoger». El nombre entero de la fiesta y del día de ella, «Otsabilko», será, pues, en castellano, «recoger para el lobo». ¿Qué quiere decir esto? Que con esta colecta se pretendía acaso, en un principio, que el lobo quedara satisfecho, no atacara los ganados y éstos pastaran tranquilamente.

Por su parte, don Serapio Múgica decía hace ya cosa de cincuenta años: «Al mes de febrero llamamos 'Otsa-illa', o sea *el mes de los lobos,* sin duda por ser ésta la época de los celos, y aún existe la costumbre en muchos pueblos de Guipúzcoa de que los chicos anden de puerta en puerta el día 1 de dicho mes pidiendo al son de una canción alusiva a la caza del lobo vivo» [5]. La fiesta vasca sería, pues, una fiesta de preservación; ahora que no estamos en situación de saber si a la del lobo se unirían en otra época más preservaciones, cual ocurría en la antigua fiesta latina.

«Azeri» o «axeri-dantza»: danza del zorro

Relacionada con el «Otsabilko» está una danza guipuzcoana que describe Juan Ignacio de Iztueta (1767-1845): la «azeri dantza» o «danza del zorro», y no «danza de atrás», como traducen algunos. Comienza diciendo Iztueta a propósito de ésta que los guipuzcoanos se confunden al dar el mismo nombre de ella a una figura del «zortziko», que consiste en ir de adelante atrás. La verdadera «azeri-dantza» se hace al final de los días de gran solemnidad y en los carnavales [6]. Con la música que le es peculiar [7], va el cortejo de danzantes con su capitán, de casa en casa y por los caseríos, a recoger pollos, longanizas, solomillos, huevos o los comestibles propios de la estación.

De las puertas de las casas donde les han dado regalo, y después de haber comido algo de lo que han recogido, salen con el mismo son a la plaza y retuercen el pescuezo a unos pollos que llevan en unos palos colgados, operación que han de hacer con los ojos tapados. Esta

---

[5] Serapio Múgica, «Guipúzcoa», en *Geografía general del país vasco navarro,* Barcelona, s. a., págs. 206-207.

[6] Juan Ignacio de Iztueta, *Guipuzcoaco Dantzak / gogoangarrien condaira edo historia / beren soñuac, 'eta itz neurtu / edo versoaquin. / Baita berac ongui dantzatzeco iracastmre / edo instruccioac ere,* etc., San Sebastián, Ignacio Ramón Baroja, 1824, pág. 106: «Azeri dantza equiazcoa eguin oida diaquinde edo funcio aundiac bucatu ondoan, et iñauterieta.»

[7] Juan Ignacio de Iztueta, *Guipuzkoako Dantzak...,* Burdeos, s. a., publicación de la «Sociedad de estudios vascos», hecha bajo la dirección de José Antonio de Donostia de la obra de Iztueta, impresa por vez primera en 1827, pág. 45, núm. 35.

danza o, mejor dicho, su música, dice Iztueta que es alegre. Pero lo más risible, sin duda, es el final, verdaderamente extraño. El capitán, a una, con una antorcha o candela de pelo o lana en la mano, prende fuego a un trozo de estopa que los demás danzantes llevan colocado en los agujeros de la nariz, y al final de la tocata, con los ojos también vendados, todos deben pasar la cabeza por un pequeño aro que cuelga en medio de la plaza de una cuerda que va de un extremo a otro [8].

La fiesta —según la descripción de Iztueta— termina cenando los pollos, etc.

Como se ve, la «azeri-dantza» es más bien una función que una danza propiamente dicha. Que sea característica del Carnaval, sobre todo, es muy digno de tenerse en cuenta. Ya se ha visto cómo es típico de este período del año en otras partes de España el hacer extrañas matanzas de gallos y gallinas, el elegir un «rey de gallos», etc., y cómo en parte del país vasco mismo había un día especial que se llamaba «oillokunde» (del gallo); pero estas matanzas deben ser estudiadas en otro lugar, porque aquí nos interesan, no las aves, sino el zorro. El nombre de «azeri-dantza» o «axeri-dantza», no tiene duda: quiere decir danza del zorro. El moderno editor de la colección musical de Iztueta, en su «remaniement» la denomina «atzeri-danzta», para relacionarla sin duda, no con el zorro o zorra («azeria» o «axeria»), sino con atrás («atzera»), porque se bailaba al final. Pero esto es errado. Una letra de una «azeri-dantza» de Vera, no igual a la descrita, que alude claramente al zorro y la degollación o retorcimiento del cuello de los pollos no puede ser más significativa.

Hay, por otra parte, unas creencias, relacionadas con el cuello de la zorra y sus virtudes, que habrán de tenerse en cuenta para explicarse lo descrito.

En el país vasco-francés del Labourd se cree que «cuando se consigue alimentar a unas gallinas con granos de maíz que tocaron el gaznate de una zorra, esas gallinas se ven libres de ser comidas por las zorras» [9].

En un edicto dado por la Inquisición en Logroño en 1725, condenando ciertas prácticas mágicas de los campesinos vascos y navarros, se señala que: «Para curar el Ganado de algún mal que padece, ó preservarle de los Lobos, suelen pasar tres géneros de granos, ó un género tres vezes por la Garganta de algún Lobo muerto, y dán á

---

8. IZTUETA, *Guipuzcoa dantzak,* en pág. 106: «Batean illeti iracequiarequin buruzariac ematen die su, sudur zuloetan lendanaz sartutaco mullo puscaetatic. Besteac beguiac estaliric dauzcatela sartu bear dituzte baruac, soñuaren azquenengo puntuan, ustai chiqui batean, ceña egon oidan chinchilla soca batetic plazaren erdian.»

9 JUAN THALAMAS LABANDIBAR, «Contribución al estudio etnográfico del país vasco continental», en *Anuario de Eusko Folklore,* 1931, XI, Vitoria, pág. 26, núm. 78.

comer el dicho grano al Ganado» [10]. Esto parece poder tener que ver con el paso de la cabeza y cuello de los danzantes de la «azeri-dantza» por un aro.

«Axe' ta tupin»

En los barrios de «Gaindola» y «Gainekoleta», pertenecientes al pueblo de Valcarlos, que, como su nombre lo indica, está cerca de un lugar famoso en la historia medieval, el desfiladero de Roncesvalles, donde fue derrotada la tropa de Carlomagno por los vascones, se celebra el domingo de Carnaval en uno y el siguiente en otro las fiestas llamadas de «Axe' ta tupin»: el zorro y la marmita.

Las diversiones matinales se conocen con el nombre particular de «axeri-besta»: fiesta del zorro, porque el personaje principal es un hombre disfrazado con careta y gran cola de zorro, que recorre los caseríos fingiendo un robo de huevos que los habitantes de ellos colocan precisamente al anochecer del día anterior en puertas y ventanas. Después del zorro, «axeri», llegan al caserío que sea varias máscaras con música con una a la que llaman «gorri» = rojo a la cabeza. Esta saluda *primero a la dueña de la casa y luego al dueño,* y bailan tres danzas ante la casa. Así recorren el barrio propio y el vecino, y a la salida de misa mayor bailan en la plaza. Después de comer vuelve a salir el zorro, acompañado de dos máscaras a quienes se conoce con los nombres de «jauma eta anderea»: el señor y la señora, y el «gorri», y un hombre que lleva una bandera («banderari»), dirigiéndose a un lugar determinado, entre los dos barrios, llamado «El Peñón». Mientras que el «banderari» permanece inactivo, la gente persigue al «axeri», al señor y a la señora, pretendiendo arrancarles las vestiduras y la cola, en particular al primero. El «gorri», armado con una espada, pretende protegerles: «jaun» y «andere» se defienden con látigos. Es preciado galardón la cola del zorro y motivo de ridículo para el que lo pierde.

Una vez terminada la fiesta del zorro tiene lugar en la posada la de la «marmita». Los huevos reunidos por la mañana se echan en una marmita grande, y a base de ellos se celebra una gran merienda, en que participan todas las máscaras [11]. José María Iribarren, de quien tomo los datos antes transcritos, copia la letra de una canción del mismo pueblo llamado justamente «axeri-dantza», que dice así:

---

[10] Publicado por don Tomás de Ascárate Pardo en *Juventud Católico-Obrera,* periódico gratuito de propaganda, año II, núm. 18, Tafalla, 29 de junio 1924, sin foliar.

[11] J. M. Iribarren, «Estampas del folklore navarro», en *Príncipe de Viana,* año V, núm. XVII, Pamplona, 1945, págs. 13-14.

I

Axeri zar bat bainan ernia
ladrón eta oilo jalia
inguru guzietan higuindia
izan zen artean hartia.

Estribillo

Axeri zarra ¿nun duk buztana?
Axeri zarra ¿nun duk buztana
Jinkoak nasaiki emana...?

II

Bainan axeria beitzen boserik
atherazen buztana utzirik;
athera, diot guibela moztarik,
gauza hortaz ahalgueturrik.

III

Nik ez dakit, eguia eraiteko
hauxe nolaz zen guerthatu;
dakidana zuei kondatzeko
artetik zela eskapatu...

[I: Un zorro viejo, pero avispado; | ladrón y aficionado a las gallinas, | dando vueltas por todas partes | al fin cayó en el cepo. | *Estribillo*. Zorro viejo, ¿dónde tienes el rabo? | Zorro viejo, ¿dónde tienes el rabo | que Dios tan abundante te ha dado? | II: Pero como el zorro estaba hambriento, | salió dejándose la cola, | salió con la cola cortada, | avergonzado de aquello. | III: Verdaderamente yo no sé | cómo sucedió esto. | Lo que sé y puedo contaros | es que escapó del cepo.] [12].

El zorro, animal diabólico

Ver en la fiesta del zorro y la marmita, en la «azeri-dantza» y en el «Otsabilko» actos de propiciación, los dos primeros para preservarse del mal que pueda ocasionar el zorro, para protegerse del lobo el tercero, no parece muy aventurado. Los danzantes que salían matando las aves de corral con los ojos vendados y que pasaban el cuello por el aro que colgaba en medio de la plaza eran representaciones de zorros con probabilidad. Más clara es la personificación del zorro en la fiesta de Valcarlos si cabe. Pero debemos distinguir, una vez admitido esto, varios aspectos en el ritual practicado por los hombres-zorros.

En la «azeri-dantza» resulta lo más curioso, a mi juicio, el acto de que el capitán prenda fuego a la estopa que cuelga de la nariz de

[12] Iribarren, *op. cit.*, págs. 14-15.

sus compañeros, acto que recuerda al que celebraban los «Highlanders» de Escocia, en Saint Kilda, en una fiesta que tenía lugar por la tarde del último día del año, en la segunda mitad del siglo XVIII todavía. Se reunían los vaqueros y mozos de los alrededores. Uno de ellos se cubría con una piel de vaca. Los otros llevaban varas en las puntas de las cuales había trozos de cuero crudo sin curtir. El que iba cubierto con la piel daba tres vueltas a la casa con que topaba en su camino en el sentido del curso solar. Los demás corrían detrás de él, gritando: «Hagamos todo el ruido que podamos, golpeemos la piel de vaca.» Así recorrían todas las casas, y a la puerta de cada una, después de pedir permiso, uno de ellos cantaba el «beannachad thurlair», que era una canción en que se pedían a Dios toda clase de venturas. *Después, cada uno de ellos hacía arder en el fuego un trozo de cuero del que colgaba de su varilla y, frotando con él la nariz de todos los seres vivientes de la casa, se creía que quedaban preservados de los males.* Esta ceremonia, que describe Frazer tomando los datos de John Ramsay, Chambers y Samuel Johnson, se llamaba «Colluinun» [13]. El frotamiento y el acto de prender fuego a lo que colgaba de la nariz de los danzantes vascos se pueden comparar también con la fricción con lana empapada en leche de la frente mojada en sangre de los dos jóvenes patricios en el sacrificio de las «Lupercalia». Pero, por otro lado, la quema de la estopa en la nariz de los hombres-zorros y la persecución de que es objeto el «axeri» de Valcarlos hasta que pierde su cola, recuerdan un pasaje clásico que ha sido objeto de interpretaciones diversas. Durante las fiestas de Ceres, «Cerialia», el día 19 de abril, había en Roma la costumbre de echar unos zorros con antorchas encendidas en las colas a correr en el circo. Esta costumbre extraña, que aparentemente nada tiene que ver con el resto de los ritos en honor de Ceres que entonces se celebraban, la explica Ovidio mediante una leyenda, según la cual un muchacho de Carseoli cogió una vez un zorro y lo envolvió en heno; aproximándolo así al fuego del hogar, el animal empezó a arder, y al huir incendió todos los campos con la cosecha. Luego, en castigo, se hizo siempre arder la cola de un zorro en las fiestas de Ceres, para que los de su especie pagaran anualmente aquella culpa [14]. A pesar de esto, Frazer indica que aun para él era dudoso que aquí el zorro fuera un *espíritu* de los llamados *vegetales,* sino que más bien le parecía que se trataba de llevar a cabo con este rito la expulsión de un espíritu maligno [15]. El zorro es un animal dañino y maléfico. Teócrito nos habla de los niños que se enviaban a las viñas para alejar a los zorros [16]. En el *Cantar de los*

[13] FRAZER, *The Golden Bough*... Part V, *op. cit.*, II, págs. 322-24.
[14] OVIDIO, *Fast.*, IV, 679.
[15] FRAZER, *The Golden Bough*... Part V, *op. cit.*, I, págs. 297-98, nota 5 a la pág. 298.
[16] TEÓCRITO, *Id.*, 47.

cantares hay un versículo que dice: «Cazadnos las zorras, las zorras pequeñas que echan a perder las viñas, pues que nuestras viñas están en cierne» [17]. Ya desde muy antiguo se ha asociado el texto de Ovidio con un pasaje del libro de los *Jueces:* «Y fue Sansón y cogió trescientas zorras y, tomando teas y trabando aquéllas por las colas, puso entre cada dos colas una tea. Después, encendiendo las teas, echó las zorras en los sembrados de los filisteos, y quemó hacinas y mieses, y mieses y olivares» [18].

Este concepto malo del animal existe en el folklore de muchas partes. En Vasconia misma, el zorro es un animal diabólico. En un cuento se habla de «el diablo del zorro», *luki barrabasa.* Este cuento es vizcaíno, y en Vizcaya es donde se usa la palabra «luki» para designarle, palabra que tiene semejanza con la griega λύκος, y que chocó a H. Schuchardt. Considera este autor que esto se debe a que en las lenguas arias el nombre del lobo está estrechamente relacionado con el del zorro [19]. Pero es curioso notar ahora, por otra parte, que el otro nombre del zorro, más corriente, «azeri» o «axeri», el mismo Schuchardt lo relacionaba con nombres africanos, entre los cuales hay que poner en primer término el libio antiguo βασσάρια y los coptos «basar» y «basor» [20], palabra que aparece en el nombre de una tragedia de Esquilo, hoy perdida, y en la que las protagonistas eran unas mujeres que adoraban a Dionysos en su aspecto de protector contra los zorros. «Bassareus»: las «Bassarai». Pero basta de erudición lejana.

En Galicia se usaban cantilenas para preservarse del zorro, una de las cuales es ésta, recogida por don Marcial Valladares, en Santiago, Vilancosta:

Arrapa, raposo,
n'a cima d'o tojo;
non mate-l-a aña
de Pedro Castaña
que vai n'a riveira
busca-l-a manteiga
e un pouco de mél
pra dar a muller
que deija parida
n'a porta d'a vila
c'un fillo varon

---

17 II, 15.
18 XV, 4-5.
19 El cuento aludido en *Eusko-Folklore, Materiales y Cuestionarios,* número LXXXVII, Vitoria, marzo 1928, pág. 10; H. SCHUCHARDT, «Baskisch-hamitische Wörterergleichungen», en *Revista Internacional de Estudios Vascos,* VII, 1913, págs. 289-339, núm. 46.
20 H. SCHUCHARDT, «Baskisch-hamitische Wörterergleichungen», en *Revista Internacional de Estudios Vascos,* VII, 1913, págs. 289-339, núm. 46.

e outro ladron
bátelle, bátelle
n'o cu c'un tizon [21].

Los dos últimos verson son curiosos en particular.

Consignaremos, por último, la existencia en otras partes de España de danzantes a los que llaman «zorros». En el pueblo de Valverde —dice don Aurelio Capmany— hay una comparsa de danzantes que va capitaneada por uno al que llaman «el zorra» [22]. Este Valverde, aunque el mismo autor no lo diga, es Valverde del Majano, en Segovia, y no otro de los dieciséis que hay, porque don Gabriel María Vergara apunta que en otro pueblo de la misma provincia, en Duruelo, al que dirige y enseña las danzas llaman también «zorra» [23]. La denominación nos la encontraremos también en pueblos de la provincia de Cuenca, en determinadas fiestas veraniegas. Pero de ellas no se tratará ahora.

---

[21] «Folklore gallego, miscelánea...», en *Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas,* IV, Sevilla, 1884, pág. 116.

[22] AURELIO CAPMANY, «El baile y la danza», en *Folklore y costumbres de España,* II, Barcelona, 1933, pág. 407.

[23] GABRIEL MARÍA VERGARA, *Cuatro mil palabras..., op. cit.,* pág. 192, s. v. «Zorra».

CAPITULO X

MASCARAS FUSTIGADORAS

Botargas de Guadalajara

La salida de varias o de una sola máscara, con rasgos terroríficos a primera vista, fustigando y haciendo simultáneamente cuestación, se encuentra en ciertas regiones de la Península, en determinadas fechas del año, con mayor frecuencia invernales y primaverales, como, por ejemplo, Reyes, San Sebastián, y aun más tardíamente por la Candelaria, San Blas, Carnaval e incluso la Pascua de Resurrección.

Alguna de estas fiestas (la Candelaria) puede entroncarse de modo relativamente directo con la clásica de las «Lupercalia», al parecer. Otras tienen un significado muy destacado para pastores y ganaderos y poseedores de bestias en general, como San Blas, de suerte que cabría relacionar las máscaras que en ellas aparecen con máscaras antiguas, participantes en rituales pastoriles, sin gran extorsión. Pero, para no caer en asociacionismo superficial, hay que tener en cuenta que sus funciones se vinculan con complejos distintos, si atendemos al significado que les dan los mismos habitantes de los pueblos donde salen. La máscara fustigadora es, o puede ser o puede convertirse, en efecto, en una especie de «funcionario municipal» con carácter transitorio, al que se encomienda una colecta con fines piadosos, como ocurre, por ejemplo, en localidades de la provincia de Guadalajara y de Castilla la Nueva en general. Por otro lado, se emparenta con «zancarrones», «zamarrones», «vejigueros», etc., de los que salen en mascaradas de invierno muy complejas.

Vamos a describir ahora algunas de estas máscaras, empezando por las «botargas» de Guadalajara, sobre las que ha obtenido una información abundante, de primera mano, un folklorista de aquella tierra. Advertiré que una de las máscaras más curiosas surge en la fiesta de la Purificación. Y parece ser que la festividad que en la Iglesia occidental sustituyó, en cierto modo, a la purificación de las «Lupercalia» romanas fue precisamente ésta de la «Purificación de la

Botarga infantil de Robledillo de Mohernando (Guadalajara).

Botarga de Retiendas (Guadalajara).

Virgen», que, en principio, tenía lugar el 14 de febrero, fecha que coincide más con la de las «Lupercalia» que la de la celebración actual, que es el día 2 del mismo mes. De esta coincidencia no hay que sacar, sin embargo, la conclusión de que la fiesta cristiana fuera establecida para sustituir a la pagana, sino que se trata de una coincidencia fortuita [1]. No obstante, para el investigador del folklore el hecho tiene su importancia. Añadiré que a la fiesta de la «Purificación» se la denomina comúnmente «la Candelaria» porque en ella se hace una procesión con velas o candelas, establecida ya de muy antiguo [2]. Los

[1] DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, pág. 288.

[2] Esta procesión tiene aspecto curioso en algunos lugares; véase, por ejemplo, lo que dice VALERIO SERRA Y BOLDÚ en su *Calendari folklòric d'Urgell*, Barcelona, 1915, págs. 47-50; y J. AMADES, *Les diades populars catalanes*, I, págs. 139-40.

pájaros tienen también una relación estrecha con la fiesta en el folklore peninsular.

En León, Asturias, etc., el día de la Candelaria hacen una curiosa ofrenda de palomas. Celebran en unos pueblos la procesión colocando previamente unas palomas al lado de la imagen de la Virgen, palomas que se sueltan durante ella. Pero esto no es lo más curioso; lo más curioso es que en otros pueblos, particularmente en León, según me comunicó don Manuel Fernández Núñez, las paridas hacían una ofrenda que consistía en seis velas, una paloma y un pan, y la Virgen este día se simulaba que hacía la propia ofrenda. En otras ocasiones hemos de volver a encontrar cómo se da trato semejante, humano y familiar, a la Madre de Jesucristo. En Galicia creen que con esta fecha «se casan» las aves [3]. Ahora bien: aunque la conexión histórica posible que cabe establecer entre un enmascarado que salga en día semejante con otros antiguos no se halla en otros casos, en que vemos a «botargas» si no iguales, sí parecidos, ejercer sus funciones en días distintos, bueno es empezar el recuento tratando de los que salen el 2 de febrero.

Este día celebra el pueblo de Retiendas su fiesta mayor. Durante ella se ve a la «botarga», como dicen allí. Unos grandes gritos anuncian su aparición por la mañana. Va vestida de bayeta roja y amarilla, en trozos alternados, con círculos del color contrario dentro de cada trozo. La careta que le tapa la cara es monstruosa y cubre su cabeza con un capuchón: muchas orejas simuladas, en forma de cilindros, le cuelgan a los lados de ella. A la espalda carga con una especie de saco, donde lleva ceniza, paja casi pulverizada y pelusa de espadaña. En la cintura, con una fuerte correa, sostiene varios cencerros y zumbas de vacas y carneros. Empuña con la mano izquierda gran cachiporra, con la derecha maneja una enorme castañuela. A los pies, abarcas con peales de pellejos, y a la espalda, un rabo de tela, completan su aire mitad animal, mitad demoníaco. Marcha de casa en casa para reunir a las autoridades (es decir, al Concejo, al sacerdote y a los mayordomos de la hermandad de la Virgen de las Candelas, organizadora de la fiesta) y llevarlas a la iglesia. De paso, persigue a los chicos, mozalbetes y muchachas que van al templo y que le insultan de continuo.

Por la tarde, después de las vísperas, en la plaza del pueblo, se hace una gran hoguera. Los mayordomos citados obsequian con un refresco (limonada, aguardiente, vino) a los cofrades, autoridades, forasteros y «botarga». Una vez terminado este refresco, casi todo el pueblo se reúne en la plaza, frente a los pórticos de la iglesia, para ver cómo la «botarga» salta la hoguera, salto que ejecutan también luego los mozos. En los bordes del rescoldo, la «botarga» se revuelca,

---

[3] Manuel Murguía, «Galicia», en *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia,* Barcelona, 1888, pág. 236.

y después carga su saco de cenizas y se restriega contra las mujeres, mozas sobre todo, o las persigue y arroja aquella sustancia. La persecución y carrera dura hasta bien entrada la noche: la «botarga» grita y golpea las puertas. Al día siguiente vuelve a sacar a las autoridades para ir a la iglesia. Antes de la misa se celebra la procesión, llevando a la Virgen de las Candelas sobre andas por toda Retiendas: la «botarga», delante de ella, grita sin descanso: «¡Viva la Virgen Santísima!» A la par baila, salta y se agita rítmicamente. La Virgen, una vez terminada la procesión, queda al pie del altar mayor de la iglesia, y en el transporte interviene la máscara, que anteriormente siempre queda fuera del templo. A la salida de misa, la «botarga» arroja pelusa de espadaña y paja molida a las mozas.

A la tarde de este segundo día se subastan las ofrendas hechas a la Candelaria a la puerta del templo, terminando la almoneda con la de la gran «tarta de caracoles» ofrecida por los mayordomos, tarta piramidal que en lo alto lleva un pájaro hecho de la misma masa dulce que el resto. Durante la almoneda sigue la «botarga» haciendo travesuras; al final, roba el pájaro de la tarta y huye a lo alto de unas terrenas que hay frente al templo. Clava su cachiporra en sitio visible y pone en ella el pájaro robado: allí queda, vigilante, hasta que termina la subasta y es entrada la Virgen a su altar. Entonces tiene lugar un extraño concurso. Chicos, mozalbetes y mozos procuran derribar el pájaro de dulce a pedradas, muchas de las cuales van a parar a la máscara, que las esquiva, sin separarse gran cosa de su trofeo. Cuando el pájaro es al fin derribado, la «botarga» se arroja por las terrenas rodando. Dicen que la rapidez de la máscara en bajar es debida a que los de un pueblo próximo a Retiendas, Majaelrayo, vienen a pegarle y robarle. Luego sigue persiguiendo y gritando; pero cuando encuentra en su carrera a un forastero, pierde su ferocidad y le pide limosna humildemente. El dinero lo gasta con los mozos e invitados en beber en el baile. Otro rasgo característico de la «botarga» es el de que, en combinación con los mozos, tiene la facultad de sustraer bollos, rosquillas, orejones, etc., a las amas de casa descuidadas y obsequiosas en estos días de fiesta.

En Retiendas dicen que la «botarga» representa a un gracioso que acompañó a la Virgen en su primera salida del templo, después del alumbramiento, para que no tuviera vergüenza [4].

El día 6 de enero, festividad de los Reyes, sale otra «botarga» en Tortuero, no muy lejos de Retiendas y también provincia de Guadalajara, partido de Cogolludo. Esta es nombrada por el Ayuntamiento con el objeto fundamental de recoger limosnas. Va vestida de trozos de colchas de colores y en la cabeza lleva un gorro cónico. En

[4] S. García Sanz: «Botargas y enmascarados alcarreños», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* IX, 1953, 471-76.

una mano empuña una garrota, con la otra presenta una reliquia, que da a besar a los que se cruzan en su camino y a los que viven en las casas donde pide. No cubre su rostro con pinturas ni con caretas. Antes el nombramiento recaía casi siempre en la misma persona. Lo recogido, bien sea dinero, bien especies (garbanzos, alubias, patatas, trigo, aves de corral, conejos, etc.), se lleva al Ayuntamiento en una cesta, se pesa y cuenta por el alcalde y los concejales. El tercer domingo de septiembre, muchos meses después, se subasta, con lo que se triplica el valor del grano, etc. El día de la almoneda, la persona elegida no va vestida de «botarga». Todo el dinero que se reúne se dedica a la adquisición de cera para el monumento de Jueves Santo y otras necesidades del culto durante la Semana Santa. La salida de la «botarga» de Tortuero es recibida por la chiquillería con el estribillo que sigue:

El botarga caritativo
este año ya ha salido...
Botarga, botarga...

En Montarrón, también Guadalajara, el día 19 de enero, víspera de San Sebastián, sale la «botarga» al anochecer, perseguida por los chicos, que gritan:

Botarga la larga,
la cascarulera.

Esta «botarga» lleva una vejiga hinchada en un palo, con la que golpea a los chicos, o una porra con cabeza tallada. Su traje es de colores chillones, de grandes trozos, arlequinado. A la espalda carga un zurrón y cubre la cabeza con una caperuza. Un rabo erizado de alfileres (para que no puedan tirar de él), una careta de cartón y una gran castañuela en la mano derecha, donde recoge las limosnas, y varias campanillas de los arreos de mulas al borde de la chaquetilla completan su fisonomía.

La función de enmascararse antiguamente estaba vinculada a una familia, donde se heredaba de padres a hijos el viejo traje y sus atributos. Hoy es el Ayuntamiento el encargado de contratar a un individuo asalariado para que se disfrace y recoja las limosnas para la fiesta patronal y otros gastos de la iglesia [5].

Estas dos «botargas» se emparentan con las máscaras que piden para las Animas en Andalucía y otras partes de Castilla la Nueva.

Otras «botargas» ha descrito el mismo autor del que se toman los datos anteriores, como la de Robledillo de Mohernando, que sale

[5] *Ibid.*, págs. 480-84, 489-92.

el 24 de enero, día de Nuestra Señora de la Paz, «botarga» específicamente infantil, y la terrible de Beleña, del día de la Candelaria [6].

De Burgos

No faltan en Castilla la Vieja, como podemos demostrar recordando al «colacho» burgalés. De Castillo de Murcia, partido de Castrogeriz, en la provincia de Burgos, recogió el señor Hergueta el informe de que el día de Pascua de Resurrección u otro de la primavera disfraza el pueblo a un hombre de «botarga», al que llaman el «colacho», cuya cara va tapada y lleva un rabo de buey en la mano. «Todo el mundo tiene derecho a llenarle de los mayores improperios, injurias e insultos; pero él asimismo tiene el de arrear un pie de paliza soberano al que coge por su cuenta. No para en esto la broma: cuando todos están reunidos en misa, entra el «colacho» en la iglesia y comienza a pegar a las mujeres, aunque sea hasta el presbiterio.»

Para demostrar que se trata de un viejo rito pagano, el señor Hergueta recuerda que «todas las mujeres que han dado a luz aquel año colocan a sus hijos habidos en él, encima de un colchón, a las puertas de sus casas con intención de que el «colacho» salte por encima de cada uno, como lo hace, sin duda, para conjurarles de algún maleficio» [7].

Con el «colacho» se relacionan los mozos de Poza de la Sal, en la misma provincia de Burgos, que el día de Santa Agueda salían con el rostro completamente tiznado de hollín y un rabo de buey de color distinto cada uno. De esta guisa recorrían las calles pidiendo a las mujeres, tanto solteras como casadas, donativos para organizar una merienda y baile aquel día mismo. Si no les daban nada, les untaban la cara o el traje con hollín que llevaban en un bote; mas si, por el contrario, recibían algún donativo, les daban un poco del pelo del rabo del buey que llevaban envuelto en un papel. El señor Hergueta dice que este pelo les servía como resguardo para que otros mozos no les volvieran a pedir [8]. Pero yo pienso que primitivamente se consideraría que tendría ciertas virtudes especiales. Hay que tener en

---

[6] S. García Sanz, *op. cit.*, págs. 480-84, 489-92.

Pueden añadirse a estos datos los reunidos por Ernesto Navarrete, «La "botarga" de San Blas en Peñalver (Guadalajara)», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VII, 1951, págs. 349-51, y José de la Fuente Caminals, «"Botarga" de la fiesta del Niño Perdido en Valdenuño Fernández (Guadalajara)», en la misma *Revista...* y tomo, págs. 352-53, y Julio Caro Baroja, «A caza de botargas», en *Estudios sobre la vida tradicional española*, Barcelona, 1968, págs. 115-136.

[7] Domingo Hergueta, «Folklore burgalés», en *Revista Castellana*, año V, núm. 31, Valladolid, abril, 1919, pág. 81.

[8] Hergueta, *op. cit.*, pág. 80.

cuenta que el día de Santa Agueda es en España el día de las mujeres casadas, en el que, como se verá en el capítulo XII, se celebran muchos antiguos ritos de fecundidad todavía[9]. Por cierto que una de las diversiones de los enmascarados de Poza, como lo es en general de los de otras partes de España, consiste en suspender un higo de un hilo y hacer que los chicos lo quieran coger con la boca; en Madrid es conocida la aleluya: «al higuí, al higuí, — con la mano no, con la boca sí».

Máscaras gallegas

En Galicia hay una clase de máscaras de Carnaval, de las que ya se ha mencionado antes el nombre o, mejor dicho, uno de los nombres, que hemos de incluir, sobre todo, en este grupo de máscaras fustigadoras. El folklorista F. Bouzas-Brey nos habla de que en aquella tierra salen, con motivo de dicha fiesta y de algunas otras de índole religiosa, los «choqueiros», «lanceiros», «madamitos», «vellos», «maragatos», «muradanas», «felos», «borralleiros», «murrieiros», «irrios», «cocas», «charrúas», «troteiros» y «cigarrons»[10]. De esta seca enumeración se desprende la existencia de una mascarada gallega general del tipo de las suletinas, asturianas, catalanas, etc., ya estudiadas. Pero si se tiene en cuenta que muchos de los nombres indicados son propios de una región y no de otra, la hipótesis queda limitada; en el capítulo VI, § 6 de la segunda parte, hemos visto dónde se celebran en Galicia mascaradas como las citadas. Así, los «cigarrons» son propios de Verín, de Val de Monterrei y de Ginzo de Limia, en tierra de Orense. En Verín aparecen de primeros de año al Carnaval; pero en el pueblo de Laza tan sólo en el domingo y martes de tal período. El traje que llevan es rarísimo: consta de pantalones de lana hechos en casa con flecos y borlas superpuestos, faja roja generalmente, pieles de gato montés o zorro cayendo por los costados, chaquetilla corta como de torero, pañuelo al cuello y medias de seda que deben de pertenecer a la moza novia del enmascarado,

---

[9] El hecho de que en este pueblo en Carnaval, el jueves que llaman de «todos», salgan a las doce de la noche los mozos vestidos con unas zamarras de piel de carnero y con la mayor cantidad de cencerros que pueden, que alquilan a los pastores, con grandes trallas en las manos, golpeando las puertas, nos hace pensar que entre máscaras y máscaras había una primitiva diferencia de muy considerable importancia. A estos enmascarados carnavalescos, que mientras era de noche no llevaban careta y que se la ponían al amanecer, llamaban en Poza «cachibirlos», según me ha comunicado doña Dolores Calderón Cariñano, palabra que bien claramente se emparenta con «cachibirrio», etc.

[10] F. Bouza-Brey, «Máscaras galegas de origen prehistórico», en *Homenagem a Martins Sarmento*, Guimaraes, 1933, pág. 72.

grandes cencerros, «chocas», en la cintura y un sombrero que recuerda por su forma a un gran bicornio, puesto como se lo colocaba Napoleón, o una mitra disparatada y enorme, en la que se ven dibujadas flores, ramos, astros, corazones, aves y figuras geométricas variadas. Llevan en la mano un palo con una vejiga de puerco hinchada, y según un informe de José María Pereda, en Laza, un «farrapo», cilindro de dos o más pulgadas de ancho, hecho de telas de saco. La careta suele ser de madera, policromada y rodeada de pellejos [11].

Los «cigarrons» golpean con los palos que llevan, de que cuelgan vejigas, o con los látigos que esgrimen, a todo el que pasa. Deben ir por la calle pegando saltos, y no de otra manera: esto se considera como una obligación. En cambio, tienen varios derechos. Nadie puede responder a sus golpes. Si entre dos de ellos cogen a alguien, le pueden llevar a la fuerza a la taberna y obligarle a que les pague el vino sin replicar, aunque sí se les puede seguir e insultar, como lo hacen los chicos, que los siguen en masa [12]. Antiguamente tampoco podían pedir aguinaldo, como lo piden ahora. Los mozos les enseñan monedas de cobre y les cantan: «Cigarrón, lapón, mete os cartos no bolsón.»

Según Bouza, los «felos», «murrieiros», «choqueiros», «charrúas» e «irrios» no tiene el arcaísmo de los «cigarrons». Los «felos» eran las máscaras propias de la villa de Maceda, en la región de Limia. Iban vestidos de manera semejante a los «cigarrons», aunque menos raramente. Pedían cuartos y untaban los zapatos de la gente de «bergallón» de puerco. Los «murrieiros», en las tierras de Caldelas y Lemos, llevaban una especie de pantalla piramidal en la cabeza: «sacaban as murrias das pernas». Los «charrúas» son propios de la villa de Allariz [13].

Los «irrios» se extienden más, y en algunos puntos, como en Castro Caldela, sale uno delante de la procesión de la Virgen de los Remedios con una careta de paño, frac, pantalón a cuadros de colores ribeteados de amarillo y rojo y en la mano lleva un zurriago de piel con el que corre tras los muchachos que le gritan: «¡Irrio, irrio, peliqueiro!» [14]. Esto nos revela que estas máscaras perseguidoras van asociadas a toda clase de funciones religiosas antiguas, independientemente de lo que en particular se quiera obtener con tales funciones.

Un carácter especial tienen los «troteiros» de Bande, que salen de Reyes al martes de Carnaval. Estos «troteiros» recuerdan mucho a los «luperci». Salen envueltos en una colcha o sábana, con careta de cartón, y golpean a las gentes con un «timoeiro de carro feito de corras vegetaes» (un timón de carro hecho de correas vegetales),

---

11 F. Bouza-Brey, *op. cit.*, pág. 74.
12 *Ibidem.*
13 F. Bouza-Brey, *op. cit.*, pág. 75.
14 *Ibid.*, pág. 76.

penetrando en las casas en persecución de sus moradores, que procuran huir en cuanto oyen de lejos los cencerros. Los «troteiros» son también invulnerables, y sus atribuciones con respecto a las mujeres son muy extrañas. Pueden «faldear», es decir, meter las manos bajo las sayas: para cogerlas desprevenidas van hasta la misma puerta del horno o el local en que se encuentran ellas, sin colocarse los cencerros.

Los «borralleiros» salen en Cortegada (Orense) sin disfraz muy particular; llámanse así por el objeto con que golpean a la gente: «Obedecendo a seu nome a levar un fol cheo de borralla que botan ás persoas con quen encontran...» [15].

En suma, «cigarrons», «felos», «borralleiros», «murrieiros», «irrios», «charrúas» y «troteiros» son máscaras que en Galicia tienen un papel independiente al de las «madamitas», «lanceros», «vellas» y «vellos» de la mascarada de Cotobade. Los primeros son los encargados de golpear y expulsar única y exclusivamente; los segundos, los encargados de llevar a cabo un rito, que no por el hecho de extenderse por toda Europa es menos homogéneo.

Máscaras aragonesas

En algunos pueblos de Cataluña está también muy extendida la costumbre de que en Carnaval los muchachos salgan con zurriagos a azotar a los convecinos, y especialmente a las mujeres. Es probable que debamos colocar, como se ha dicho en un principio, en este mismo grupo, dadas sus atribuciones, a todos los tipos de enmascarados que salen en las mascaradas de invierno, ya estudiadas, con vejigas, zurriagos, etc., y cuya única misión es golpear a todo aquel que encuentran, y no sólo a éstos, sino también a los que con el mismo fin salen en otras fechas del año y con otros motivos. Son ahuyentadores, y como tales preceden a las viejas comitivas civiles, de autoridades rurales, bodas, etc., lo mismo que a las procesiones.

En Tarazona, provincia de Zaragoza, por ejemplo, hay una feria de escasa importancia que comienza el 28 de agosto. Este día la comisión del Ayuntamiento encargada de ella marcha a la catedral a una solemne función. Precediéndola va una máscara, a la que llaman el «cipotegato». El «cipotegato» es un hombre disfrazado de «botarga» que lleva un gran pelotón en la mano, con el que da en la cabeza a todo el que encuentra para dejar libre paso a la comitiva. Por eso en Aragón cuando una persona dice a otra algo que le puede mortificar,

---

15 *Ibíd.*, págs. 77-78. Un corto artículo de J. L. Fernández, «Notas en col do Antroito en Lobeira», en *Nós*, año XVI, núms. 124-25 (abril-mayo 1934), pág. 91, corroboran los datos de Bouza.

se le dice a la primera que se parece a «cipotegato» de Tarazona, que siempre da en la cabeza. El autor de que tomo estos datos añade que el «botarga», ordinariamente, es un hombre disfrazado toscamente que sale en muchos pueblos el día de la función, danzando y pidiendo a todos para emborracharse luego con el producto de lo que recauda. En varios lugares se disfrazan tres o cuatro de «botargas» y salen danzando vestidos con trajes extraños llenos de cintas y bordados. También se llama «botarga» al muñeco que colocan en los sembrados para espantar los pájaros [16].

Volvemos aquí a encontrarnos en una región próxima un concepto de la máscara parecido a aquel de los primeros ejemplos de este capítulo. Antes de terminarlo conviene recordar que los «botargas» (igual que ocurría con los «zamarrones») aparecen en ceremonias nupciales también. En uno de los romances «artísticos» sobre el Cid se describe así la comitiva de la boda de Jimena y Rodrigo:

Por la calle adonde van
a costa del rey gastaron
en un arco muy polido
más de treinta y cuatro cuartos.
En las ventanas alfombras,
en el suelo juncia y ramos,
y de trecho a trecho había
mil trovas al desposado.
Salió Pelayo hecho toro
con un paño colorado,
y otros que le van siguiendo,
y una danza de lacayos.
También Antolín salió
a la jineta en un asno,
y Peláez con vejigas
fuyendo de los mochachos.
Diez y seis maravedís
mandó el rey dar a un lacayo,
porque espantaba a las fembras
con un vestido de diablo [17].

Este romance es relativamente moderno, pero en él se aprecia que el autor ha procurado dar la sensación de arcaísmo copiando escenas populares. Aun en el siglo XIX, don Enrique Gil y Carrasco, al describir las bodas de los maragatos, al final, dice que al día de la tornaboda, los novios iban a misa y a la vuelta eran festejados por una

---

16 GABRIEL MARÍA VERGARA, *Diccionario geográfico popular de cantares, refranes, adagios, proverbios, locuciones, frases proverbiales y modismos españoles*, Madrid, 1923, pág. 244, *a*, art. «Tarazona».

17 *Romancero del Cid, con un prólogo de don Manuel Milá y Fontanals...*, Barcelona, 1844, págs. 57-58, *Romancero general, I*, B.A.E., pág. 487, a, número 740.

comparsa de «zamarrones» que les esperaban a la puerta de la iglesia [18].

Seis siglos antes un poeta leonés, el autor del *Libro de Alexandre* (que parece que escribió a mediados del siglo XIII), describiendo unas bodas, dice precisamente:

Otros que menauan symios e xafarrones [19].

Ya se ha visto cómo Menéndez Pidal asocia estos «xafarrones» con los «iogreros» o juglares de que poco antes se habla en el mismo texto, como de otro elemento de diversión de las bodas. La naturaleza de estos «zamarrones» ha quedado, por otra parte, suficientemente definida: son ahuyentadores de espíritus malignos, y tal vez a la par representaciones de ellos. El nombre de «dimons», que se da a unos hombres que salen vestidos con un traje abigarrado en Manacor, Capdepera y Artá, danzando con motivo de la fiesta de San Antón, que llevan una horrorosa careta, una piel negra a la cabeza y cuernos, no es más significativo [20] que otros muchos.

Lo que de todos estos ritos hay que destacar es su carácter esencialmente masculino, amedrentador; aquí ya no se trata, como en el caso de las fiestas saturnalicias, de invertir el orden social momentánea o pasajeramente. Aquí unos jóvenes, fuertes, activos, dan rienda suelta a sus energías fustigando, golpeando, produciendo a veces pánico y a veces risa. En esencia, estas fiestas son típicas de las «mocedades», de los hombres aún solteros, pero ya hechos; a veces incluso constituidos en hermandades y cofradías, de las que en otra ocasión diré algo. Por último, no es menos ilustrativo el hecho de que la autoridad concejil, municipal, de la pequeña población agrícola utilice semejantes mascarones para representar una especie de orden, de orden trascendente y vinculado a unas festividades determinadas.

---

[18] ENRIQUE GIL, «El maragato», en *Los españoles pintados por sí mismos*, Madrid, 1851, pág. 279.

[19] *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*, BAE, pág. 202, estr. 1.798.

[20] A. FERRER, «Els balls populars de Balears», en *Trasor dels Avis*, año VI, núm. 12 (diciembre, 1927), pág. 85.

CAPITULO XI

TERCER MODELO DE FIESTA POPULAR: LAS «MATRONALIA»

Las fiestas de las mujeres casadas en Roma

Vamos a estudiar un tercer tipo de rito o festival ajustado al calendario de modo análogo a como lo están los anteriormente descritos.

Las «Lupercalia» tenían lugar en Roma a fines de año, cuando el año comenzaba en marzo. Quince días después había una fiesta de la que hay noticias frecuentemente en textos de la época imperial: la fiesta de las mujeres casadas o matronas, «Matronalia».

Es curioso observar que Warde Fowler, al estudiar precisamente la fiesta del 1 de marzo, diga tan poca cosa acerca de las «Matronalia», quitándole además a este nombre el sentido trascendental que pueda tener.

No justifica de ningún modo la existencia de la fiesta el hecho de que las «kalendae», y especialmente las del mes de marzo, estuvieran consagradas a Juno, y pensar que se puede derivar de mitos muy elaborados y relativamente modernos (el de Juno como madre del dios Marte) no parece muy claro tampoco [1]. Wissowa, que adscribe la fiesta siempre al culto de Juno Lucina, no le quita importancia, como Fowler [2].

Las «Matronalia» las festejaban los esposos haciendo obsequios a sus mujeres y eran para las esclavas lo que las «Saturnalia» para los esclavos: un día de libertad y festejo. La comparación entre una y otra fiesta es frecuente. Por ejemplo, Suetonio dice en la vida del emperador Vespasiano: «Sicut Saturnalibus dabat viris apophoreta, ita et Kalendi, Martii feminis» [3]. Las amas de casa eran las que tenían cierta

---

[1] W. Warde Fowler, *The Roman Festivals of the period of the Republic*, pág. 38.

[2] G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, pág. 185.

[3] *Vespas.*, XIX.

autoridad aquel día, y los hombres solteros —como le ocurría a Horacio— se encontraban durante él algo desplazados. Por eso dice:

Martiis caelebs quid agam Kalendis
Quid velint flores e aceerra thuris [4].

Y Ausonio, en época ya muy tardía, en la que las «Matronalia» eran celebradas incluso por los cristianos, considerándoselas como fiestas más bien familiares que religiosas, y contra lo que se opuso Tertuliano [5], recuerda:

Matronae qua sacra colant pro laude virorum
Mauortis primi quum rediere dies [6].

Los mitólogos modernos colocan la fiesta entre las dedicadas a Juno Lucina, según se ha visto; pero en la Antigüedad había varios pareceres sobre el origen de la fiesta que es curioso examinar aquí. Ovidio, dirigiéndose al dios Marte en los *Fastos,* le pregunta: «Si es permitido a los poetas oír los secretos de los dioses, como la fama lo asegura, ¿dime por qué, oh dios, siendo los trabajos que patrocinas más propios de hombres que de mujeres, celebran tu fiesta las matronas?»:

Si licet occultos monitus andire deorum
Vatibus, ut certe fama licere putat,
Cum sis officiis, Gradive, virilibus aptus,
Dic mihi, matronae cur, tua festa colant [7].

Y Marte cuenta, con gravedad, el motivo, que en la vida de Rómulo, de Plutarco, se ve más brevemente expuesto, y que no es otro que el del rapto de las sabinas. Habiendo los romanos convidado a los sabinos a la fiesta de Consus, en un momento dado raptaron a las mujeres de aquel pueblo y las hicieron sus esposas; de tal violencia surgió una guerra entre sabinos y romanos que concluyó con una paz que lograron imponer las mujeres, hijas y hermanas de unos de los contendientes y esposas fieles ya de los otros. Como la estratagema fue dictada por Marte mismo a Rómulo y como la guerra terminó en las «kalendae» de marzo, por eso las matronas festejaban el día:

Inde diem, primasque meas celebrare Kalendas
Oebaliae matres non leve munus habent [8].

---

[4] HORACIO, *Od.,* III, 8, 2-3. LYDUS dice, *De mensibus,* IV, 42, ed. R. Wuensch, Leipzig, 1898, pág. 99.
[5] TERTULIANO, *De idolatria,* 14.
[6] AUSONIO, *De feriis romanis,* 7-8.
[7] OVIDIO, *Fast.,* III, 67-70.
[8] *Ibíd.,* 171-230. PLUTARCO, *Romulo,* XXI.

Pero parece que en el mismo texto de Ovidio, más adelante, hay referencia a un pensamiento que tal vez explica mejor la causa real originadora de las fiestas:

> Quid, quod hiems adoperta gelu tunc denique cedit,
> Et pereunt victae sole tepente nives;
> Arboribus redeunt detonsae, frigore frondes,
> Uridaque in tenero palmite gemma tumet:
> Quaeque diu latuit, nunc qua se tollat in auras,
> Fertilis occultas invenit herba vias.
> Nunc fecundas ager, pecoris nunc hora creandi,
> Nunc avis in ramo tecta laremque parat.
> Tempora jure colunt Latiae faecunda parentes,
> Quarum militiam votaque partus habet [9].

Aquí se aprecia que las «Matronalia» eran fiestas dedicadas a asegurar la fecundidad de las mujeres, y su adscripción al culto de Juno Lucina no puede chocar en consecuencia, y Ovidio concluye su compilación con una referencia a él [10].

Algunas opiniones sobre estas fiestas

Acaso no habrá episodio en toda la historia de Roma que haya ocasionado más interés a los etnólogos antiguos que el del rapto de las sabinas y fiesta que haya originado más teorías que la de las «Matronalia». Dejando a un lado la tesis de Fowler, podemos recordar otras que tienen siempre más de aventuradas que de seductoras.

De fiestas matriarcales las calificaron algunos hace tiempo, pero la idea que tenían del matriarcado era absolutamente utópica. Tal institución, según lo pensó Bachofen, no ha existido jamás, y el verdadero «matriarcado» se reduce a varios sistemas de herencia y parentesco particular de algunos pueblos agricultores sobre todo [11].

Frazer en una época creía que las «Matronalia» y las «Saturnalia» eran fiestas muy parecidas, más parecidas de lo que en realidad lo son, pues opinaba que hubo un tiempo en que las «Saturnalia» se celebraban no a mediados de diciembre, sino a mediados del mes de febrero, y que eran fiestas de fines de año. Pero, según reconoció después, las «Saturnalia» tenían lugar en diciembre, no sólo en tiempo en que el año comenzaba en enero, sino también cuando comenzaba

---

[9] Ovidio, *Fast.*, III, 235-44.

[10] *Ibid.*, 245-58. St. Weinstock, en el artículo *Matronalia*, de la *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, de Pauly-Wissowa, XIV, Stuttgart, 1930, cols. 2306-2309, hace una curiosa comparación y establece relaciones entre las «Matronalia» y las fiestas de los «Kalendae Ianuariae».

[11] Por ejemplo, Pablo Krische, en *El enigma del matriarcado*, trad. esp. de Ramón de la Serna, Madrid, 1930, pág. 148, habla de las «Matronalia» en sentido de fiestas matriarcales.

en marzo, de suerte que la teoría primera que estableció sobre el origen del Carnaval moderno derivándolo de ambos, teoría que algunos arqueólogos siguen manteniendo, quedó un poco falta de base [12].

Probablemente, ni en el culto del dios Marte, ni en el culto a Juno Lucina como madre de éste, ni en la leyenda del rapto de las sabinas, está el origen de la fiesta, aunque los motivos que tuvieron los romanos para adscribirla a dichos cultos y leyendas fueron muy grandes. Las «Matronalia», fiestas primaverales para asegurar la fecundidad de las mujeres, que caían en las «kalendae» de primero de año, estaban consagradas a Juno, pero a Juno como gran diosa, como diosa típica femenina, como diosa a la que estaban consagradas las «kalendas», días de la luna nueva en su origen; su nombre de «Lucetia», la Iluminada, se confunde con el de «Lucina», que se le da como diosa de los partos, aunque originariamente quiera decir «la que va hacia la luz». Divinidad femenil, sus fiestas nunca tuvieron un significado político o social, como el que quisieron ver en ellas los defensores de la antigua teoría del matriarcado originario. Es posible que entre los sabinos fuera muy venerada, aunque los latinos, los oscos y los de Umbría se distinguían más por el culto que le daban particularmente. Se ha buscado en la etnología general explicación al rapto de las sabinas y se han establecido paralelos entre la fiesta de las mujeres romanas y las de pueblos primitivos actuales. Pero son muy escasos los estudios sobre las fiestas europeas de mujeres que pudieran tener relación con ellas. En España las hallamos curiosísimas; mas antes de hablar de éstas conviene hacer alguna observación sobre la palabra «matrona». «Matrona» es la madre justamente, la que tiene descendencia. Pero toda mujer casada que, en consecuencia, debía esperar descendencia legítima se denominó luego «matrona». Aulo Gelio, al hacer la crítica de las opiniones de un retórico llamado Elio Meliso, dice: «Matronam dictam esse proprio, quae in matrimonium cum viro conuenisset, quoad in eo matrimonio maneret, etiam si sibi liberi nondum nati forent: dictamque esse ita a matris nomine, non adepto iam, sed cum spe et omine mox adipiscendo: unde ipsum quoque matrimonium dicitur» [13].

---

12. FRAZER, *Le Rameau d'or...*, trad. francesa de *The Golden Bough*, de R. STIBEL y J. TOUTAIN, III, París, 1911, págs. 390-91; la rectificación en *Les origines magiques de la royauté*, pág. 300, nota; *The Golden Bough, Part* VI, «The Scapegoat», Londres, 1933, pág. 345; comparación entre los ritos de las «Saturnalia» y los del Carnaval en A. GRENIER, *El genio romano en la religión, en el pensamiento y en el arte*, trad. esp. de JOSÉ DELEITO y PIÑUELA, Barcelona, 1927, pág. 116. Compárese con la opinión citada de Weinstock.

13 AULO GELIO, *Noc. ac.*, XVIII, 6.

CAPITULO XII

LA FIESTA DE SANTA AGUEDA

La festividad de Santa Agueda

En muchas partes de España se celebra una fiesta curiosísima de mujeres, y de mujeres casadas en particular, adscrita a una fecha fija del calendario, el día de Santa Agueda, que es el 5 de febrero, dos días después de la Candelaria y uno después de San Blas. Santa Agueda es una santa de gran importancia folklórica. El episodio más famoso de su martirio es el del atroz tormento que la infligieron cortándola los pechos, tras el cual vino un ángel que la confortó llevándole la palma de la victoria y una planta medicinal que, aplicada a las heridas, las curó. Este episodio lo han pintado varios famosos artistas, pero Veronés fue el que ha dejado la mejor representación de él.

Santa Agueda es una santa singularmente venerada por las mujeres, y en consecuencia ha quedado como patrona de las lactantes sobre todo. En Murcia corre un refrán que recomienda a las mujeres que para Santa Agueda tengan ya sembrada la albahaca, planta que todas suelen tener: «Por Santa Agueda, si no lo hiciste, siembra tu alhábega» [1]. La albahaca es planta que, según dicen en muchos puntos, modera los apetitos sexuales. Por tanto es una planta que puede simbolizar muy bien las virtudes femeninas. En Cataluña corren coplas como ésta de Reus:

Per Santa Agueda
sembra l'aufábrega
dama garrida
ja la té eixida.

---

[1] G. M. Vergara, «Relaciones entre las festividades de la Iglesia y los fenómenos atmosféricos y las faenas agrícolas, según las frases populares españolas», en *Boletín de la Real Sociedad Geográfica,* LIII, Madrid, 1911, pág. 198.

O ésta de Almenar (Lérida):

Per Santa Aguida
sembra la aufadia;
mossa pulida
la té nacida [2].

Cuando las mujeres tienen que dar de mamar o padecen de enfermedades en el pecho, invocan especialmente a la santa [3].

En Alcañiz, población importante aragonesa, el día de Santa Agueda es costumbre, como en otros lugares de la región, que las mujeres vayan a merendar a las afueras, y al regreso, en animados grupos, canten una canción a la que aplican diferentes coplas de carácter más o menos picaresco [4]. Coplas viejas hay en las que Santa Agueda aparece invocada como patrona de las labores femeninas, como una que trae Covarrubias:

Santa Agueda, señora,
Hazeme vna alcandora
De lino, que no de estopa [5].

En la diócesis de Urgel, el día de Santa Agueda es muy considerado. La santa es invocada entonces, ante todo, para preservar a las mujeres de las enfermedades del pecho, como en el resto de España; pero además durante él éstas ejercen un mando relativo, puesto que además de ser ellas las que tocan las campanas, hacen cuestación, bailan solas o escogiendo la pareja que más le place y tienen varias atribuciones más que escandalizaban a las personas timoratas [6]. En Juncosa, las mujeres se disfrazaban e iban con la cara tapada por las calles, acometiendo a los transeúntes y diciendo burlas: llevaban por la tarde a los hombres al baile, pegándoles si resistían, y las casadas, en particular, podían llegar incluso a la embriaguez. En Serós, bailaban en derredor de una hoguera, cantando jotas y canciones dialogadas. En la Granja d'Escarp, pagaban el escote a los hombres en la posada, y en Mequinenza, se disfrazaban con prendas masculinas y

[2] Celso Gomis, *Botánica popular ab gran nombre de confrontacions*, Barcelona, 1891, págs. 26-27.

[3] Valerio Serra y Boldú, «Costumbres religiosas», en *Folklore y costumbres de España*, III, Barcelona, 1933, pág. 645. Véase también lo que dice un informe de Vidania (Guipúzcoa) de don Ramón de Mendizábal, en *Anuario de la Sociedad Eusko Folklore*, 1924, IV, Vitoria, pág. 84, sobre una ermita de Santa Agueda de aquella localidad.

[4] Miguel Arnaudas, *Colección de cantos populares de la provincia de Teruel*, Zaragoza, 1927, pág. 123, núm. 101. En la pág. 143 hay una referencia a las fiestas de las mozas y casadas en Pitarque.

[5] S. de Covarrubias y Orozco, *Tesoro...*, ed. Martín de Riquer, página 73. s. v. «alcandora», fol. 36 vto., de la ed. de 1611.

[6] Valerio Serra y Boldú, *Calendari folklòric d'Urgell*, Barcelona, 1915, págs. 51-52.

hacían comedias improvisadas. Los hombres, en muchos pueblos, hasta el toque del Angelus, tenían que llevar el peso de las tareas domésticas [7]. Estas libertades toman el aspecto de verdaderos ritos en localidades del centro de España, como vamos a ver [8].

La fiesta de Santa Agueda en pueblos de Zamora y Salamanca

Hace ya muchos años que don Pedro Alvarez me envió un informe del pueblo de Castronuevo (provincia de Zamora), en el que se dice que este día de Santa Agueda es en aquel pueblo la fiesta más ruidosa e importante y a la que llaman «la de los casados». Existe una cofradía de mujeres regidas por dos mayordomas que se suceden cada año al finalizar el jolgorio. Anuncian la fiesta las campanas en gran repique, y en la víspera, al mediodía, se suspenden las faenas y los trabajos del campo. «El día de Santa Agueda —continúa— hay cuestaciones, pero no por las casas; las mujeres casadas, principalmente las mayordomas, piden a los forasteros la «miaja»; de éstos suele haber algunos que de propio intento llevan una moneda de un céntimo para entregarla a las postulantes; ellas, para reponerse de lo que consideran una ofensa, maltratan al dador pinchándole con alfileres o restregándole los labios con guindillas. Al que da una «miaja» que las contenta, le suben a sus hombros y le pasean de esta forma por toda la plaza, a veces le conceden el honor de comenzar el baile, que empieza con danzas exclusivamente de casados hasta que éstos permitan que los mozos bailen. En este día las mujeres tienen la iniciativa para elegir compañero de danza, la cual danza es de ritmo reposado y nalgueante, terminando los remoquetes con «culadas». Cuando se baila fuera de época en las cocinas, se dice bailar el baile de Santa Agueda; se suelen cantar cosas como ésta:

Si quieres que te cante la Catacumba,
túmbate en ese suelo,
tumba que tumba.

---

[7] J. Amades, *Les diades populars catalanes*, I, págs. 150-51.

[8] Datos de cierto interés general sobre el culto a Santa Agueda, con idea de su repartición en Francia, Suiza, Austria, etc., pueden hallarse en A. Van Gennep, «Le culte populaire de Sainte Agathe en Savoie», en *Revue d'Ethnographie*, año V, núm. 17, París, 1924, págs. 28-36. Curioso es el artículo de Violet Alford, «The Cat Saint», en *Folklore. Transactions of the Folklore Society*, Lii, Londres, 1941, págs. 161-83, en que se hacen abundantes referencias a España, pero a otra clase de costumbres que las que voy a estudiar. La creencia que justifica el enigmático título de él es la existente en el país vasco, etc., de que Santa Agueda aparece en forma de gato a las mujeres que trabajan en su día y hacen hornada. Véase Azkue, *Euskalerrianen yakintza...*, I, pág. 288.

»El son es monótono y cansado, aunque agradable, y recuerda el mosconeo negroide y primitivo. Lo recogido se destina a preparar una comilona que se celebra en la casa de una de las mayordomas; a estas cuchipandas asisten los esposos respectivos de las cofrades; después de la cena hay bailes y conatos de discreto hetairismo, si el vino hizo de las suyas.

»En un pueblo de la provincia de Salamanca, en Frades, las mayordomas suelen acompañarse de dos célibes, que eligen ellas mismas y a los que llaman 'zánganos', que piden, asisten al baile y cenan con las casadas.»

En este interesantísimo informe del señor Alvarez se nos indica cómo hay en la región zamorana danzas especiales del día de los casados. Lo que nos dice acerca del libertinaje que existe en estas fiestas coincide con lo que sabemos de otras en las que se quería asegurar la fecundidad matrimonial. El festín final lo encontramos asimismo en las «Matronalia», por ejemplo.

Por último, el dato de Frades tiene el mayor interés e importancia. El nombre de «zángano» no puede ser más significativo: «zángano» es el macho de las abejas cuya misión es fecundar a la reina. Estos dos hombres, jóvenes y solteros, que entran en el banquete vienen a asegurar también la fecundidad. Hay otros datos acerca de costumbres de bodas y de la fiesta de Santa Agueda en Castilla que deben de indicar a algún investigador a hacer búsquedas más concienzudas que las hechas hasta ahora [9].

En contestación a la información promovida por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid, un informante de Salamanca decía bajo la rúbrica II. J. B. 1 del cuestionario que se envió acerca de las asociaciones de casadas, que en la provincia, en general y por aquella época (1900), las fiestas de casadas del día de Santa Agueda se desenvolvían en medios de grandes abusos, degenerando en orgías que la autoridad eclesiástica hubo de condenar. Las «mayordomas» pedían para la «robla» por la mañana, a la tarde tenían baile y corrida de gallos: «La merienda final —concluye— es una verdadera orgía dionisíaca, en la cual las *Aguedas mágnedas* (así se las llama) ofician de anfitriones, convidando a la mesa a los mozos y casados que han ido al baile y arrojándolos después con gran estrépito, para hacer ellas solas la designación electiva de las que han de ser mayordomas para el año siguiente» [10].

[9] En la provincia de León, la recién casada tiene que bailar con todos los mozos del pueblo, y esto es muy corriente en las aldeas de Vega. M. Fernández Núñez, *Folk-lore leonés*, Madrid, 1931, págs. 43-44. En la montaña de Aragón tienen derecho a bailar con el mozo que les parezca, a rondar y a tocar las campanas, según indica Pedro Arnal Cavero, *Aragón en alto. La Montaña. El Somontano. La Tierra Baja, sin pie ni fecha*, pág. 141.

[10] Según la copia del informe existente en el fichero conservado en el Museo Etnológico de Madrid (antes Antropológico).

Informes generales de Segovia, de la misma procedencia, reflejan más moderación, pero, sin embargo, hay algunos particulares de un interés extraordinario.

Alcaldesas del día de Santa Agueda en Zamarramala (Segovia)

Por ejemplo, los relativos a la institución de las alcaldesas de Zamarramala (Segovia). Hay un artículo descriptivo de 1839, firmado por J. M. Avrial, que indica que la fiesta de Santa Agueda en aquella época se celebraba exactamente como ahora. «Inmediato a Segovia —dice este artículo al comenzar— está Zamarramala, pueblo pequeño, que fue en lo antiguo un arrabal de la misma ciudad, donde se conserva desde remotos tiempos una costumbre original que excita la curiosidad de cuantos forasteros se hallan en Segovia el día 5 de febrero, en que sus vecinos celebran la fiesta de Santa Agueda.

»El tamboril y la dulzaina les anuncian desde muy temprano que aquél es día de asueto y holganza; los dos alcaldes, primero y segundo, se disponen a ceder su autoridad, en honor de su santa patrona, a las lindas alcaldesas que, engalanadas con todo el lujo *zamarriego,* se presenten a recibir de manos de sus esposos *la vara de la justicia y la autoridad* que aquella vara representa, quedando reducidos los alcaldes, así como todos los maridos, a la obediencia y servidumbre, porque, como dicen en el pueblo, *aquel día mandan ellas*» [11]

Esta autoridad era efectiva cuando había que resolver alguna riña o disputa entre mozos, etc.

Las alcaldesas, llegada la hora de la misa, salen de casa con dulzaina y tamboril al frente, en medio del estrépito de los cohetes y, en el templo, ocupan el banco concejil o de la justicia.

A la salida de la misa, que es mayor y solemne, se colocan en los lados de la puerta y piden limosna para la santa, y cuando no queda nadie dentro, vuelven a casa con la misma pompa. En el resto del día, las mujeres no hacen nada y los hombres se tienen que encargar incluso de la comida de los niños.

A la tarde, con la venida de la alcaldesa mayor, se anuncia el baile, baile en el que sólo las mujeres casadas intervienen, hasta las más viejas. Mientras tanto, los hombres juegan en la taberna y los chiquillos imitan los ademanes coreográficos de sus madres. Si algún varón indiscreto pretende entrar en la rueda, al punto es expulsado a

---

[11] J. M. Avrial, «Trajes, usos y costumbres provinciales. El día de Santa Agueda en Zamarramala», en el *Semanario Pintoresco Español,* IV de la serie general, Madrid, 1839, pág. 257.

alfilerazos. Las alcaldesas piden a los curiosos que van a ver tan extraña fiesta limosna, siempre para Santa Agueda. Una comida en la que entran los hombres cierra la fiesta, y al día siguiente, de «Santa Aguedilla», que llaman, rota la ceremonia, no sólo bailan las casadas, sino también los casados, las solteras y mozos [12].

En esta ocasión es cuando las alcaldesas lucen aquel extraño y suntuoso traje popularizado por las revistas ilustradas y otras publicaciones semejantes que tiene un carácter que podría llamarse sacerdotal y que en ciertos aspectos se relaciona con algunos de los que llevan determinados danzantes castellanos.

La descripción que hizo Avrial del mismo, que es muy prolija, tiene bastante interés y se completa con otra anónima, también muy detallada, que he tenido ocasión de leer. Lo más curioso de todo el traje es, sin duda, la montera, que Avrial describe así: «... una graciosa montera con dos picos de terciopelo, a guisa de mitra episcopal, cuyas puntas rematan en tres borlas de estambre amarillo y colorado, y debajo de ellas una estrella bordada de lo mismo: el casco de estas monteras suele ser de seda labrada con dos galones de plata cruzados: doce grandes y característicos botones de plata, que llaman *los doce apóstoles,* puestos seis en cada lado, completan el adorno de las monteras...» [13].

---

[12] J. M. Avrial, *op. cit.,* págs. 258-59.

[13] *Ibíd.,* pág. 258, *a.* Compárese con la descripción del artículo «Traje», de la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana,* LXIII, Barcelona, 1928, pág. 784, col. 2. Una acuarela detalladísima de Gratiane de Gardilanne y Elizabeth W. Moffat, que representa esta indumentaria, hoy reproducida en el libro de Florence Lewis May *Hispanic Lace and Lace making,* publicado entre las «Hispanic notes and monographs», de la Hispanic Society of America, Nueva York, 1939, pág. 241, fig. 261. Sobre las alcaldesas de Zamarramala hay también un reportaje gráfico con texto que no deja de tener interés en un número de la revista madrileña *Estampa* del año 1928. Parece ser por él que el vecindario de aquel pueblo recaba el honor de haber sido el creador de la fiesta que «luego se extendió por otros pueblos de la provincia». Pero parece también que no le hace mucha gracia la leyenda, según la cual, mientras dura la fiesta de Santa Agueda, mandan en todo las mujeres, «desempeñando ellos bajos servicios domésticos, como el fregar, cuidar del fogón, dar la paera a los niños de lactancia, etc., y llegando a creer la estupidez de otros que en los asuntos administrativos que ocurran en la fiesta principal entienden exclusivamente las mayordomas o alcaldesas...», como comenta con ironía un historiador local. Las célebres alcaldesas son, en realidad; dos mayordomas «que se eligen cada año para el siguiente, con objeto de que presidan la función y sufraguen los gastos de la fiesta de Santa Agueda. «La única misión —sigue diciendo el reporter— administrativa y judicial que las alcaldesas desempeñan en esos días consiste en invitar, en varias ocasiones, a casadas y viudas, a bizcochos con vino, a longaniza, a relleno, a pasas..., y también la de asaltar, bien en la puerta de la iglesia, bien en la plaza, a los hombres para que depositen su contribución voluntaria en la bandejilla que constituye uno de los elementos de su típico traje. Solamente

Otras fiestas de Santa Agueda en tierras de Segovia

Aunque la de Zamarramala sea la fiesta más típica, otros pueblos de Segovia celebran de igual suerte la festividad de Santa Agueda. En ellos es denominada igualmente alcaldesa la presidenta de las mujeres casadas asociadas [14], y les ayudan en sus funciones una «personera», una tenienta alcaldesa, una síndica, una regidora y procuradora y dos alguacilas [15].

De las fiestas de Santa Agueda en el pueblo también segoviano de Hoyuelos hizo detallada descripción el conde de Cedillo, por la cual se ve que en una misma zona, de punto a punto, los detalles de festividades análogas cambian algo [16].

Formaban la cofradía de Santa Agueda de Hoyuelos casi todas las mujeres casadas o viudas del pueblo, o sea unas setenta, que, al ingresar, pagaban seis reales. Si una de ellas moría, el viudo pagaba y cobraba las cuotas que le correspondían, mas sin intervenir en la fiesta. Por orden de antigüedad, por la fecha del matrimonio, se elegían dos «alcaldesas» y dos «alguacilas»: matemáticamente las segundas sucedían a las primeras en el cargo.

---

casadas y viudas participan en la fiesta. Para ellas el refresco, para ellas la diversión y el alborozo; ellas llevan en la procesión las andas de la Santa y ellas solas forman el baile de rueda en la plaza acompasadas por la dulzaina y el tamboril... A los hombres y a las mozas les toca únicamente ver... y pagar. ¡Y a los chiquillos, gritar y correr en turba, siguiendo las huellas de jolgorio de las autoras de sus días!

»¡Desgraciado del hombre que se atreva a intervenir en el baile del día de Santa Agueda! Las mujeres caen sobre él y, con largos alfileres, le acribillan las carnes. Ya al día siguiente —el día que llaman de Santa Aguedita— sí se les permite bailar a los hombres y a las mozas..., pero conquistando el derecho de cada baile a peso de calderilla...» A estas líneas, que, como notará el lector, difieren en algo de los informes copiados arriba, sigue una descripción del desfile y baile de las mujeres, «Costumbres españolas. Las alcaldesas de Zamarramala», en *Estampa,* año I, núm. 30, 24 de julio, con ocho fotografías de Contreras y Vilaseca de alto valor informativo.

[14] Gabriel María Vergara, *Cuatro mil palabras..., op. cit.,* págs. 20, *b*-21, *a,* s. v. «alcaldesa».

[15] *Op. cit.,* pág. 152, *b,* s. v. «personera». Al día siguiente se celebra por las mismas la fiesta de Santa Aguedita. *Op. cit.,* pág. 16, s. v. «Aguedita (Santa)».

[16] «Costumbres típicas. Las fiestas de Santa Agueda en Hoyuelo», en *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones,* año XXXIX, septiembre 1931, págs. 169-82. En la pág. 170 cita la descripción de la fiesta de Zamarramala hecha por don Gabriel María Vergara en *Economía popular de la provincia de Segovia,* publicada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1909, págs. 33-37, que no he tenido ocasión de leer, como tampoco la contenida en la monografía geográfica sobre aquel pueblo escrita por don Pedro Chico y Rello.

El año de 1920, que es cuando el conde de Cedillo asistió a la fiesta, no tuvo ésta lugar el día 5 de febrero, sino el 31 de enero, que caía en sábado, y el domingo, lunes y martes siguientes. La causa de tal traslado fue que había pocos tañedores de música («instrumenteros») y que en todos los pueblos limítrofes se celebraba la misma, de suerte que era necesario repartirlos [17].

La víspera había señales de fiesta desde el momento en que las alcaldesas llevaban a casa del cura un jarro de vino y dos onzas de chocolate como regalo: todas las hermanas de la cofradía después de cenar, formando cuadrillas y provistas de panderos, guitarras, almireces y sartenes, etc., iban de aquí para allá pidiendo para una refacción que en aquella misma noche habían de tener en casa de una de las alcaldesas. Con este fin se les entregaba docena y media de huevos, y longaniza. Con arreglo al orden jerárquico, recorrían las casas pudientes pidiendo y cantando coplas alusivas a sus habitantes, como las que siguen:

A los condes de Cedillo
les venimos a rondar
las hermanas de Santa Agueda,
que es de fiesta popular.

A la señora condesa
le ofrecemos esta fiesta,
y a sus elegantes hijas,
que son modelo de honestas [18].

Después de recorrer las casas se reunían las «aguedesas» en la de las alcaldesas a «probar las castañas». No sólo son castañas lo que allí se comía, sino también los huevos y longaniza reunidos. El rito era ir primero a casa de la «alcaldesa» mayor y luego a la de la menor.

Al día siguiente, de mañana, el tamboril recorría las calles del pueblo, y recogiendo a su paso por ellas a las alcaldesas, cura y autoridades se dirigía a la iglesia. A las diez de la mañana salía de ella una procesión, presidida por el párroco y las dos alcaldesas empuñando su cetro típico, tras las cuales marchaban las «alguacilas» con sus varas. Destacaban en esta procesión seis u ocho parejas de jóvenes «aguedesas» que bailaban al ritmo de los instrumentos con la mayor seriedad y unción. De vuelta a la iglesia, el baile, de repente, cambiaba de carácter: la especie de jota que a lo largo de las calles se había bailado se trocó en danza más acelerada (a la cual llamaban «mudanza» o «entradilla»), que una vez concluida dio paso al sorprendente espec-

[17] *Op. cit.*, págs. 171-72.
[18] *Ibíd.*, pág. 173.

táculo de un baile general de todas las mujeres vueltas de cara hacia la imagen de la santa, conducida por cuatro «aguedesas» [19].

Durante la misa que seguía a la procesión, las «alcaldesas» se colocaron entre los bancos destinados por lo común al Ayuntamiento, y detrás las «alguacilas». Una hermana daba a besar la «paz» a todos los fieles, pidiendo para las Animas. Después de la misa había «cabildo» en casa del cura en donde se despachaban dos rondas de vino y bollos y donde éste pasaba lista a las hermanas, que pagan once perras chicas (antes diecinueve cuartos) de cuota, más las multas por no haber cumplido con sus deberes de cofrades y, en suma, se arreglaban todos los asuntos pendientes para el año siguiente [20]. Luego había reunión en casa de las «alcaldesas» entrantes, en donde las que salían hacían entrega de sus «cetros» con nuevo refresco a costa de las primeras, tras el cual ya se marchaba todo el mundo a comer.

A la tarde había repartición de castañas y baile en la plaza. Y por la noche, en el Ayuntamiento, había otro de rueda en que cada «aguedesa» bailaba con quien elegía, tras lo cual a las cinco de la mañana aún había nueva cuestación [21]. Todavía durante las tardes siguientes había bailes y repartos, y nuevas cenas y cuestaciones [22].

Existe una vieja fotografía de las cofrades de Santa Agueda, de Muñico, en Avila, que tienen una organización como la descrita, el día de la fiesta.

Es curioso señalar que en todas las fiestas de casadas y mujeres que se han citado el castigo de ciertas infracciones o desaires es el mismo: el pellizcar o pinchar con alfileres. Esto debe de tener alguna significación especial y se repite en otras ocasiones. En el artículo de Madoz sobre la provincia de León, sección de costumbres, se lee: «En la parte alta de la montaña de Babia y Laceana existe la costumbre conocida bajo la denominación *de dar los cacharrones,* consistente en molestar las mozas a los forasteros con pequeños golpes y pellizcos, obsequiándole *(sic)* después con bailes y regalos» [23]. En Asturias creen que echando alfileres a los zapatos de un hombre éste se olvida de la mujer a quien ama y que «la moza soltera a quien una recién casada dé uno de los alfileres que lleva prendidos el día de la boda, al desnudarse, se casará dentro del año». El alfiler es, pues, casamentero [24].

---

19 *Op. cit.,* pág. 176.
20 *Ibid.,* págs. 177-78.
21 *Ibid.,* pág. 179.
22 *Ibid.,* págs. 180-82.
23 Pascual Madoz, *Diccionario geográfico..., op. cit.,* pág. 151, *b.*
24 L. Giner Aribau, «Contribución al folk-lore de Asturias. Folk-lore de Proaza», *op. cit.,* pág. 270. Domingo Hergueta, en «Folk-lore burgalés», *op. cit.,* pág. 81, dice que en un pueblo de la provincia de Burgos en determinado día del año existe la costumbre de punzarse mutuamente con leznas, sin que nadie deba quejarse.

Una contestación a la rúbrica JJ. J. B. 1 de la referida «Información» del Ateneo, de 1900, describe así la fiesta de Santa Agueda en Castroserna y Cabañas, pueblos de Segovia: «Podemos citar —dice— una [fiesta] de casadas llamada de Santa Agueda que acaso sea única en Castilla la Vieja. No constituye asociación permanente, y su único objeto es hacer una función religiosa a la santa y pasar uno o dos días de diversión.

»Al frente de ella hay una *alcaldesa mayor,* la *alcaldesa menor* y las dos *pedigüeñas.* Las alcaldesas que lo han sido un año, al terminar la fiesta, nombran otras para el año siguiente y otras dos pedigüeñas que sean de las que se han casado más recientemente y que no hayan desempeñado el cargo en años anteriores. Estas, desde el domingo siguiente al 17 de enero, con un saco al hombro y una medida de medio celemín en la mano, salen a recorrer todos los días festivos las casas del pueblo solicitando donativos para el ingreso en la fiesta. La que desea entrar en la asociación paga dos celemines de trigo, y hasta la víspera de la fiesta, que es el 5 de febrero, suelen echar unos veinte o treinta. El día 6 celebran función religiosa, misa solemne y procesión. Tienen comida en casa de la alcaldesa mayor, sin que en ella se introduzcan más hombres que el dulzainero y el tamborilero. Por la tarde bailan en público y ellas van a solicitar los bailadores, quienes tienen que aceptar por grado o por fuerza. Las alcaldesas se distinguen por un gorro antiguo que llevan de una figura como de una elipse partida por el eje mayor con botones a los lados, que llaman montera. Si pasa por el pueblo un forastero, le convidan, pero tiene que darles una gratificación para que le dejen en paz. Al empezar el baile revisten un espantajo formado con unos pantalones rellenos de paja, chaqueta en igual disposición, sombrero, etc., y le colocan en medio de la plaza. Todas bailan con el *Perico de paja,* que así llaman al espantajo, y una vez se cansan de bailar y hacer tonterías con él le prenden fuego» [25].

La fiesta de Santa Agueda, con rasgos parecidos, se halla también en la Rioja (Uruñuela, Robres del Castillo, Agoncillo), en donde se dice que las mujeres tienen su día de mando consabido. Las mozas también se reúnen para voltear las campanas y celebran una fiesta —merienda y baile— sin intervención de varones [26].

Es evidente que todas estas fiestas de mujeres casadas se parecen a las «Matronalia» en una intención general al menos. El cristianismo

---

[25] Según la copia del informe existente en el fichero conservado en el Museo Etnológico (antes Antropológico) de Madrid.

[26] Luisa Iravedra y Esperanza Rubio, *Leyendas y tradiciones de la Rioja,* Logroño, 1949, pág. 108. Por oposición, se dice que en Ojacastro eran los mozos los que se subían a la torre de la iglesia y tocaban las campanas sin cesar.

ha dado origen también a festejos entre hombres y mujeres unidos por el vínculo espiritual del «compadrazgo» (que ahora está tan de moda estudiar), y que se relaciona, sin embargo, también, con las fiestas descritas por más de un rasgo [27].

[27] A los datos aquí reunidos conviene añadir los que contiene el excelente artículo de Nieves de Hoyos «Fiestas en honor de Santa Agueda, patrona de las mujeres», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VII, 1951, págs. 446-56, en el que se observa todo esto: 1.° Que las mujeres se organizan en cofradía. 2.° Que es frecuente el cambio de autoridad. 3.° Que a veces celebraban corridas de gallos, como en Bustillo del Oro (Zamora). 4.° Que la fiesta es muy común en tierras de Zamora, Salamanca, Avila, Segovia, Soria y Guadalajara, y que es menos común en la parte sur de España.

CAPITULO XIII

FIESTAS DE COMPADRES Y DE COMADRES

«Emakunde» y fiestas de hombres y mujeres en Navarra

Don José Miguel de Barandiarán obtuvo varios informes de Navarra sobre las fiestas o días en que se obsequiaban las personas según su sexo o edad, fiestas que correspondían a los tres jueves anteriores a Carnaval: «iñaute».

Según uno de Elizondo, cabeza del valle de Baztán, el primer jueves las mujeres obsequiaban a los hombres y era denominado «Izekunde». El segundo, los hombres obsequiaban a las mujeres y era llamado «Emakunde». El tercero, «Orakunde», se festejaban mutuamente.

En Huici, «Guizakunde» es el llamado «jueves gordo». Entonces, cuando las niñas ven en la calle a un niño, le alcanzan si pueden y le estrujan el cuello. El día llamado «Emakunde» son los niños los que tienen tal derecho [1]. El padre fray Eusebio de Echalar nos dice: «Estas fiestas, que desgraciadamente han decaído en los pueblos, se celebran con *música y danza especial,* que en tres fechas correspondía a 'umekunde' ('mekunde'), 'emakunde-andrakunde' ('makunde') y 'guizakunde'. El último día, 'orakunde-orokunde', intervenían todos, aun los ancianos» [2]. Azkue proporciona datos semejantes correspondientes al valle del Roncal [3].

---

[1] Barandiarán, «Esquema de distribución geográfica de algunas creencias y ceremonias relacionadas con las fiestas populares», en *Anuario de Eusko Folklore,* II, Vitoria, 1922, pág. 137.

[2] Eusebio de Echalar, «Disertación sobre el análisis e interpretación de los nombres toponímicos vascos», en el tomo I de «Navarra», de la *Geografía general del país vasco-navarro,* Barcelona, s. a., pág. 1081.

[3] Azkue, *Euskalerriaren yakintza...,* I, pág. 56.

El nombre vasco de «Emakunde»

Es curioso señalar aquí una correspondencia lingüística vasco-latina semejante a la que hay entre «aberatsa» = rico y «pecuniosus», que se ha señalado antes. El nombre de «Emakunde» o el de «Andrakunde» se podría traducir perfectamente por el de «Matronalia». «Emakume» en vascuence tiene el mismo valor que «matrona» en latín: llámase así a la mujer que tiene hijos legítimos o que está en situación de tenerlos, aunque los filólogos, al estudiar nombre semejante piensan en una palabra «eme», «ema» de oscuro origen y en «ume-a», «umi-a», que quiere decir cría en el sentido animal; «emakunde», etimológicamente, sería, pues, cría de hembra, como «guizakume» es cría de varón. El sufijo «kunde» en este caso tiene el mismo valor que el sufijo «alia» en «Saturnalia», «Lupercalia», «Matronalia», etc., aunque proviene, acaso, del latino «cundia» [4].

«Emakunde» o «Andrakunde» era, pues, la fiesta de las mujeres casadas. El padre Echalar dice que en éste y en las correspondientes festividades había danzas especiales que no pueden ser otras que la llamada por Iztueta, al referirse a Guipúzcoa, «etxe andre dantza» = danza de la mujer de la casa, aun cuando esta danza generalmente tenga lugar, en las fiestas patronales de los pueblos, al final, cuando los forasteros se han ido. Entonces las casadas bailan con sus maridos, cosa que no habían hecho antes. Pero es posible, también, observando datos de otras partes de España, que las mujeres en la «Emakunde» bailaran absolutamente solas.

Si la fiesta «Emakunde» o «Andrakunde» coincide en varios aspectos y en el nombre con las «Matronalia», la llamada «Orakunde» u «Orokunde», en la que intervenía toda la familia, parece coincidir, en más de un carácter, con las «Parentalia», fiestas en honor de los muertos, en las que se reunía toda la familia.

«Jueves de comadres» en España

Lo correspondiente, por otro lado, a las dos fiestas vasco-navarras «Emakunde» y «Guiza» (relacionado con «guizon-a» = el hombre) se halla en la literatura clásica española, con relación a Madrid. De los «Jueves de compadres» y de los «Jueves de comadres» nos hablan viejos autores.

[4] Las dudas que presenta la palabra «emakume» pueden verse en Gerhard Bahr, *Los nombres de parentesco en vascuence*, Bermeo, 1935, pág. 9, antes, fiándose en el significado corriente de la palabra «emakume» quería sacársele la etimología de «eman» = dar, o sea, la que da hijos o niños.

En la bonita novela de Tirso, incluida en el cigarral quinto de los «Cigarrales de Toledo», conocida con el nombre de *Los tres maridos burlados,* hallamos este pasaje: «... haviendo venido los suyos, y estando merendando todos seys, concertaron para el día de San Blas, que se acercava, salir al sol y á ver al Rey, que se dezía iva á Nuestra Señora de Atocha aquella tarde, y por ser un día de Jueves de Compadres, llevar con qué celebrar en una güerta allí cercana la solenidad desta fiesta que, aunque no está en el calendario, se soleniza mejor que las de Pascua...» [5]. Con expresiones parecidas habla Quevedo del «Jueves de comadres» en el *Kalendario nuevo del Año, y Fiestas que se guardan en Madrid:*

> Fiestas ay, que por el año
> A su gusto se passean,
> Caminando por los messes
> Al passo de la Quaresma,
> A ti, Jueves de Comadres,
> Que Paulina se te llega?
> No ay amiga, que no masque.
> No hay criada, que no muerda [6].

Esto de las sirvientas nos vuelve a recordar las «Matronalia». Macrobio dice: «In Martio matronae servis suis caenas ponebant, sicut Saturnalibus domini» [7]. Pero, por lo que se ve, en Madrid, como en Navarra, estas fiestas de comadres (comadre es palabra de mucho uso en el castellano antiguo y tiene distintas acepciones) y compadres se habían ajustado al calendario cristiano y, según la Cuaresma, caían en una época o en otra. Claro es que siempre en un mismo período no muy lejano de la vieja fecha de las «kalendae» de marzo. El sentido que se le da a las palabras «comadre» y «compadre» en este caso no es sólo el que tienen en relación con el vínculo que se establece con ocasión del bautismo o la boda al nombrar madrinas o padrinos. «Comadre» aquí es una persona allegada, vecina y amiga, sin que forzosamente tenga parentesco espiritual. Así, por ejemplo, en el occidente de Andalucía, la fiesta se ha celebrado hasta nuestros días de un modo similar a como en Inglaterra se celebraba la de «St. Valentine's Day» el 14 de febrero [8]: con una elección de pareja producida más o menos artificiosamente. Así, en efecto, fiestas del ciclo carna-

---

[5] Tirso de Molina, *Cigarrales de Toledo,* ed. Víctor Said Armesto, Madrid, 1913, pág. 345.

[6] *Obras | de | don Francisco | de Quevedo | Villegas | ... tomo tercero, | el qual contiene todas svs poesías* | «En Amberes | Por Henrico y Cornelio Verdussen. | Año M. DC. XCIX», pág. 321, musa VI, romance LXXIX.

[7] Macrobio, *Saturn.,* I, 12, 7. Covarrubias, en el *Tesoro...,* pág. 340, *b,* s. v., «comadre», dice: «Jueves de comadres, el que cae inmediato antes del Martes de Carnestolendas, quãdo se juntan las amigas a merendar.»

[8] Laurence Whistler, *The English Festivals,* Londres, 1947, páginas 90-100.

valesco eran en Rociana (Huelva): 1) el «Jueves lardero», durante el cual se festejaban mutuamente los casados, haciendo un guiso y comiendo castañas «pelás» y arroz con leche con canela y raspadura de limón; 2) El «Jueves de comadres y de compadres». Desde los doce años hasta que se casaban, se reunían los muchachos y las muchachas para elegir compadres y comadres, mediante papeletas que echaban en dos recipientes (uno para los varones y otro para las hembras) y que se sacaban por parejas. Esta elección servía para *realzar* amistades y ayudarse mutuamente en algunos casos, independientemente de su aspecto festivo. Hombres y mujeres morían siendo compadres y comadres, y cada persona mayor podía tener cinco o seis; 3) Aún había el «Jueves de los chiquillos», en que éstos eran obsequiados o se obsequiaban entre sí [9].

En el Cerro de Andévalo (también en la provincia de Huelva) se celebraba el «Jueves de compadres y de comadres», como en Rociana, con un sorteo preliminar a la tarde de Jueves gordo o lardero. En el Cerro participaban los muchachos y muchachas de dieciocho a veinte años. Los «compadres» y «comadres» de «papeleta» realzaban asimismo su amistad, y ésta servía para definir noviazgos en alguna ocasión. En Valverde del Camino, el Jueves de compadres y comadres se reducía a una fiesta de niños pequeños en la que las madres los vestían de «majos» o «serranos» [10].

En el Alosno (siempre Huelva) también se celebraba el Jueves de comadres y de compadres con el correspondiente sorteo de nombres; y así como los que son compadres de bautizo, aunque antes se tutearan, luego de establecido el compadrazgo se hablan de usted, así también lo hacen o hacían los que salían por compadres y comadres en este día [11].

En otras partes la fiesta se ha especializado al reducirse a un festejo en honor de la madrina y del padrino. Así ocurría, por ejemplo, en la villa de La Solana, que está en la Mancha, a fines del siglo XIX, en la que el jueves antes de Carnaval se celebraba el llamado «día de la comadre», con cuyo motivo los padrinos y madrinas obsequiaban a sus ahijados y los maestros y discípulos se festejaban mutuamente.

Lo propio ocurría en algunas localidades de Asturias, según me comunicó don Juan Menéndez Arranz [12].

---

[9] Informes de doña María del Robledo Márquez, obtenidos el 30 de noviembre de 1949.

[10] Informes de don Domingo Márquez, tomados en el Cerro el 2 y 3 de diciembre de 1949.

[11] Según doña Margarita Bowie, viuda de Lisardo, el 3 de mayo de 1950.

[12] JOAQUÍN COSTA, «Ciudad Real. Los desposorios en la Mancha», en *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, II, pág. 169.

En Galicia, el «Jueves de compadres y de comadres» se obsequian mutuamente los que tienen entre sí tal parentesco espiritual [13]. El obsequio consiste en alimentos; también suelen haber burlas.

Jueves de compadres y de comadres en Galicia

Pero existen en Galicia con motivo de aquellas fechas asimismo, o han existido hasta comienzos de este siglo, unas curiosas costumbres que don Nicolás Tenorio observó en las aldeas de Viana del Bollo y que describe así: «El 'Jueves de compadres', día en que los rapaces por costumbre tradicional eligen sus Reyes de gallos, mozos y mozas de la aldea también tienen su fiesta. Se reduce casi toda a vestir las mujeres un 'compadre' y colgarlo del balcón de la casa en donde se reúnen, y tratar de robárselo los hombres. El 'compadre' es un muñeco confeccionado con pajas de centeno que visten con traje de hombre, un tabaco en la boca y naipes en las manos, siendo condición que las prendas del vestido las roben primero las mozas a los mozos más amigos. Puesto el muñeco en el balcón, los mozos tratan de apoderarse de él, valiéndose de mil tretas y argucias; las mujeres lo defienden, y con tal ocasión y motivo luchan cuerpo a cuerpo sin consideraciones ni miramientos de ninguna clase. Si los hombres logran robar el 'compadre', lo desnudan y prenden fuego a las pajas en medio de la calle con gran contento y algazara. También en la tarde de este día salen a la plaza y calles de la aldea a correr *a fariña* y *os fuguetes*... En la tarde del miércoles anterior al 'Jueves de comadres', casados y solteros de la aldea se reúnen y piden a un vecino que en su propiedad tenga árboles corpulentos que les regale o preste uno para colocar la 'comadre', y es general que lo concedan. Van al campo con la gaita y y los tambores, cortan el árbol, lo despojan de las ramas y, limpio el tronco, se lo cargan sobre los hombros, montando en él al gaitero y algún que otro rapaz. Así vuelven a la villa o aldea con música de gaita o tambores y gritería de los acompañantes, sucediendo con frecuencia que como el palo es verde, y cimbra con el andar de los que lo llevan, el gaitero o los muchachos den con su cuerpo en el suelo varias veces durante el trayecto. Llegados a la plaza o calle principal de la aldea dejan el palo tendido en el suelo hasta más tarde. Después de cenar traen la 'comadre', una muñeca hecha de pajas de centeno, vestida de mujer, con las ropas que también roban a las muchachas; a la pícara 'comadre', que es borracha y jugadora, como se ve por la bota para el vino que le atan a la cintura y los naipes que le ponen en las manos. Sujetan a la 'comadre' al extremo más delgado del madero,

---

[13] E. Carré Aldao, «Prácticas y costumbres», en *Reino de Galicia,* tomo I de la *Geografía general del reino de Galicia,* Barcelona, s. a., págs. 749-50.

cavan un hoyo en el suelo y entre todos elevan el palo, en tanto suena la gaita o tambores y chillan los rapaces que acudieron a presenciar la escena. Está expuesta la 'comadre' en alto, para ludibrio de las mujeres, hasta el martes de Carnaval, y durante ese tiempo, y especialmente por las noches, ponen guardias al palo en las que turnan los mozos de la aldea. La guardia tiene por objeto evitar que las mujeres se acerquen a derribar la 'comadre' y la roben y quemen, ocurriendo a veces que se reúnan las más decididas y quieran tirar el palo; entonces la lucha entre ellas y los guardianes y los que acuden para auxiliar a unos y a otras es reñida, y andan a las manos que es un contento, sin consideraciones de ningún género» [14].

Don Vicente Risco, en su estudio general sobre el carnaval gallego, copia un informe del pueblo de Carballal, en Lugo, según el cual allí el primer jueves, el de «comadres», las mozas hacían unas figuras de paja con vestidos femeninos, colgándolas en los balcones y corredores. Los mozos debían procurar descolgarlas, al anochecer, con largos palos, y una vez en su poder las llevaban a la plaza, donde con todas hacían una gran hoguera, alrededor de la cual gritaban: «¡Ardan as comadres!» El «Jueves de compadres» hacían las muchachas otras figuras que colgaban también en las galerías, detrás de las ventanas. Al anochecer se reunían en una bodega con la intención de quemar estas segundas representaciones de los compadres, asando en la hoguera preparada un gran chorizo. Pero los mozos, que estaban listos, se preparaban e irrumpían en la bodega y quemaban, en vez de los compadres, unos haces de leña. Después se comía el chorizo, se bebía y se bailaba hasta las doce de la noche [15]. En Castro de Caldelas (Orense) las mozas hacían los compadres y los mozos las comadres, quemando cada grupo las figuras hechas por él. En Cagide del Sil los hombres hacían entre todos una figura femenina y las mujeres otra masculina; a las dos las prenden fuego [16].

Es indudable que en esta fiesta típicamente carnavalesca hay un elemento especial, que es el de la oposición y complemento de hombres y mujeres. Si se tiene en cuenta, además, que estas representaciones del compadre y la comadre se distinguen con toda claridad de la del Carnaval propiamente dicho, se comprenderá por qué razón hay que hacer del «Jueves de compadres y de comadres» estudio autónomo.

En Escurial (Cáceres), la fiesta de «Jueves de comadres» es también carnavalesca, pero ha adquirido cierto tinte cultural. Forman las niñas de aquella población (hasta las de unos dieciséis años) comparsas especiales (comadres propiamente dichas, gitanas, moritas y peque-

[14] Nicolás Tenorio, *La aldea gallega...*, págs. 126-27.
[15] Vicente Risco, «Notas sobre las fiestas de Carnaval en Galicia», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, IV, núm. 2, 1948, págs. 168-69.
[16] V. Risco, *op. cit.*, pág. 169.

ñas) que deben ensayar unos recitales de romances adecuados dirigidos al alcalde y autoridades, a quienes se presentan formando escuadras. A la cabeza de ellas va una abanderada, y detrás las demás empuñando distintos instrumentos y adornadas del modo más lujoso posible. El mismo día de la fiesta hacen vida común en la casa que les dio hospitalidad en sus ensayos, para lo cual ellas llevan de la suya los alimentos necesarios. A la mañana del «Jueves de comadres», que es el anterior al domingo de Carnaval, es peligroso aun para las chicas salir, pues los muchachos las acechan armados de jeringas con agua, ceniza y salvado. Sólo a la tarde su dominio es completo [17].

En la zona meridional de Cataluña, por ejemplo en Tortosa, donde se celebra el día de Santa Agueda como propio de las mujeres, se conocía también la fiesta del «Jueves de compadres y de comadres» («Dijous de compares i comares») [18].

---

[17] José Ramón y Fernández, «Jueves de comadres en Escurial (Cáceres)», en *Revista de Tradiciones Populares,* I, cuads. 1.° y 2.°, Madrid, 1944, páginas 211-15. Algunas curiosas informaciones sobre fiestas de compadres y comadres en América latina y Portugal pueden hallarse en el artículo de Luis de Cámara Cascudo, «Compadre e comadre», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* XII, 1956, págs. 258-69. En Portugal (Beira), en los dos jueves anteriores al Carnaval (en el sentido estricto), se celebraban la «quinta feria de compadre» y la «quinta feria de comadre». En realidad se hacían compadres y comadres como en el juego de los «estrechos».

[18] Joan Moreira, *Del folklore tortosí. Costums, ballets, pregaries, tradicions, jocs i cançons del camp i de la ciutat de Tortosa,* Tortosa, 1934, páginas 254 y 503.

CONCLUSIONES

La mayoría de los hechos tenidos en cuenta para redactar este escrito (aunque no sea con referencia al folklore español) los han considerado los autores de fines del siglo XIX y comienzos del XX para establecer teorías generales sobre la magia y la religión primitivas. Su argumentación, sin embargo, resultó cargada de comparaciones con hechos de países tan lejanos y de culturas tan distintas entre sí, que produjo singular desconfianza a los historiadores primero, a los antropólogos después, quedando, sin embargo, algunos folkloristas fascinados por ella.

Hay que agradecer a aquellos autores cuando menos un enriquecimiento de perspectivas y una enormidad de sugerencias. Mas aparte de una aplicación excesiva de las comparaciones, aparte también de un excesivo subjetivismo al asociar unos hechos con otros, fracasan en el mayor esfuerzo realizado en sus obras: en la reconstrucción de los móviles «primitivos» de fiestas y ritos, porque la preparación para ser grandes historiadores de hombres como Frazer y otros de su escuela era inmensa, pero su falta de interés por los problemas de cada momento era también grande. Lo que les interesaba era reconstruir, a base de datos de un presente concreto, de un pasado determinado, un pasado tan remoto e inconcreto que no se puede referir ni a fechas, ni áreas, ni sociedades precisas con seguridad: es casi la suya la misma «Edad primitiva» de la que tanto han abusado filósofos, filólogos, etc.

Un hombre con sentido histórico, con sentido sociológico a la par, debe aceptar la casuística sin dejarse seducir por teorías o interpretaciones demasiado unitarias respecto a orígenes, es decir, viendo lo que puede ocurrir y de hecho ocurre en cada ciclo histórico y en cada ciclo social. Sería ya muy suficiente el que viéramos mejor que como hasta ahora se han podido ver los mecanismos mediante los cuales, en nuestra Europa, algunas costumbres que existían en época pagana han pasado a los países cristianos y cómo han perdurado.

Creo que estos cuatro modelos de fiestas estudiados, unidos a otros

de que he tratado en ocasiones diferentes, pueden servir para establecer de modo preciso las relaciones formales del calendario religioso festivo romano tardío con un calendario festivo cristiano antiguo. Respecto a la que podríamos llamar «función» de las mismas, estimo imposible el que se aclare, se vea, sin tener en cuenta todos estos hechos:

1.º Su *generalidad* de un lado y su *fragmentación* de otro. Es decir, que cada uno de los tipos de fiesta aludidos se pueden encontrar en áreas continuas y discontinuas, muy distantes entre sí, pero dentro del ámbito cristiano, europeo, con hogomeneidades culturales desde época muy antigua: el ámbito al que ha llegado la religión católica en su fase de expansión antes de la Reforma. A este respecto es importante consignar que fiestas que se encuentran en el norte de España se hallan en países del dominio eslavo, como Polonia, o del dominio germánico, como Austria y Alemania [1].

La fuerza del cristianismo ha hecho, sin duda, que costumbres como las de San Nicolás, Navidad, Inocentes, Año Nuevo, Reyes, San Antón, Santa Agueda, etc., tengan semejanza en países alejados entre sí. Puede pensarse que en época anterior la fuerza expansiva imperial romana llevó hasta el «Limes» nórdico, lo mismo que a los extremos de Oriente y Occidente, costumbres y hábitos que pueden hallarse aún reflejados en los que existen en países cristianos, católicos, ortodoxos, protestantes y en países musulmanes... Por ejemplo, ciertos ritos saturnalicios, ciertas mascaradas de invierno.

2.º El carácter eminentemente *social* de los mismos. Es decir, que atendiendo a lo que se ve y no a interpretación esotérica alguna, son ritos y festividades en los que un elemento determinado de la sociedad tiene un papel muy fijo y especial. En unos son los muchachos o los niños, los sirvientes y criados humildes, las personas consideradas de menor nivel intelectual incluso. Así ocurre en todos los del *ciclo saturnalicio*. En otro son los «mozos» u hombres hechos, que aparecen demostrando violencia y capacidad más o menos terrorífica. En otro ciclo son las mujeres casadas. Otros, al fin, ciertas mascaradas de invierno, parecen representar a la sociedad en general, con su lado bueno y su lado malo. Podrían recordarse aún otros modelos de fiestas en que parece buscarse la preservación de los animales domésticos,

---

[1] Extractos que me han traducido del librito de E. FRANKOWSKI *Kalendarz obrzedowy Ludu Polskiego*, Varsovia, s. a., 80 págs., me hacen ver que el calendario folklórico polaco es en bastantes aspectos semejante al español. Para Alemania, en general, véase PAUL GEIGER, *Deutsche Volkstum in Sitte und Brauche*, tomo V de *Deutsches Volkstum*, Berlín-Leipzig, 1936, págs. 133-72, en donde hay una exposición de las fiestas del año hasta el período de Cuaresma. Pueden verse también tratados particulares como el de GEORG GRABER, *Volksleben in Kärnten*, Graz, 1934, págs. 154-240, sobre Catintia, o diccionarios como el de OSWALD A. ERICH y RICHARD BEITL, *Wörterbuch der Deutschen Volkskunde*, Stuttgart, 1955, passim.

tales como caballos y mulas, haciéndoles dar paseos y rodeos lujosamente adornados. De tales fiestas haré en lo futuro una descripción. Todos estos fines e intereses son independientes hasta cierto punto de la advocación pagana o cristiana de la fiesta.

3.º Si vemos por medio de qué artificios legendarios se vincula la fiesta del «obispillo» con el culto a San Nicolás (un obispo del Asia Menor, de Myra, que vivía hacia el año 300 de J. C.), o a la fiesta de los Santos Inocentes, si vemos que el culto de Santa Agueda (una santa siciliana del siglo III) y la fiesta de las mujeres casadas se ajustaron irregularmente, si San Antón o San Blas, por pequeños elementos de su biografía o leyenda, se vinculan a una ingente cantidad de usos populares, tenemos derecho a pensar que el fundamento de estos usos tiene muy poco que ver, en realidad, con el santoral cristiano, que el relato hagiográfico no es la médula del rito.

Ahora bien: admitido esto, ¿no cabe sospechar que ha ocurrido exactamente lo mismo con algunos ritos en la antigüedad? La exposición de Macrobio para justificar las fiestas saturnalicias no puede estar más llena de variaciones. Nada es seguro en la mitología romana, o casi nada. De los orígenes de las Lupercales aún se sabía menos. Vincular la fiesta de las mujeres casadas al culto de Juno parece cosa más sencilla. Pero en esencia, el rito es el rito y la creencia es la creencia: su asociación es asunto racional, de eruditos y letrados.

4.º En última instancia, vuelvo a preguntar lo que me preguntaba al principio:

a) ¿Se puede hablar aún de «supervivencias» en el sentido en que todavía hablan muchos etnólogos y folkloristas?

b) ¿Se puede hablar de cambios de significación, como hablan otros?

Para mí, considerando los hechos desde un punto de vista sociológico y estético, la cosa me parece muy atrevida.

Durante siglos, muchos siglos, en todo el ámbito de la Europa cristiana, desde las Navidades a la Cuaresma, se han celebrado las mismas fiestas, fijas o móviles. Durante siglos el período de Carnaval se ha comenzado, más o menos tácitamente, a partir de las mismas Navidades [2]. Las bromas de detalle han sido siempre iguales, los simbolismos y moralidades extraídos de las licencias semejantes. Las gentes ricas han celebrado ostentosamente lo que en pagos y aldeas tenía, acaso, un aire más «dramático» y «vital», no diré más «primitivo», porque ya es hora de que dejemos de equiparar al hombre del campo con el hombre primitivo. Se desenvuelve la vida de cada grupo social en un ámbito. Más cerca de la Naturaleza la del campesino;

---

2 Véase, además de los textos aducidos en las págs. 39-40, uno muy curioso en la novela de JUAN CORTÉS DE TOLOSA *Lazarillo de Manzanares*, Madrid, 1901, pág. 62, sobre el Carnaval de Barcelona a comienzos del siglo XVII.

más alejada de aquélla la del ciudadano. Pero lo mismo el uno que el otro desea dar trascendencia a sus juegos y diversiones, a las fiestas en que empezó a participar en la niñez y que corresponden a cada fase de la vida. La riqueza de matices y de contrastes de ésta es enorme. No queramos ajustarlos a un rígido esquema doctrinal, como el de algunos de los antropólogos y folkloristas de fines del siglo XIX. No nos dejemos tampoco seducir por los que desprecian la «reconstrucción» en cualquier investigación antropológica. Una cosa es reconstruir sobre conjeturas y asociaciones y otra es contar, lisa y llanamente, lo que averigüemos explorando un pasado más o menos remoto, pero concreto, en países y pueblos que nos son familiares.

INDICE

ADVERTENCIA PREVIA 9

INTRODUCCIÓN: *«Intervallum Mundi»* 11

Sobre viejas definiciones del tiempo, 11.—Divisiones del tiempo: año y mes, 14.—El tiempo, el hombre y la Naturaleza en su conexión, 16.—Tiempo y emociones, 17.—Tiempo y pasiones, 18.—Tiempo e historia en la investigación que sigue, 19.—Las llamadas «supervivencias», 20.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO PRIMERO: *Importancia del Carnaval* 25

El Carnaval como hecho histórico, 25.—Su significado general, 26.

CAPÍTULO II: *Escarceo lingüístico. «Carnaval», «Carnal», «Carnestolendas», «Antruejo»* 30

Teorías clasicistas sobre la palabra «Carnaval» y el origen de esta fiesta, 30.—Etimología más probable de «Carnaval», 33.—Los nombres más antiguos: «Carnal», «Carnestolendas» y «Antruejo», 35.—El comienzo del Carnaval, 43.

CAPÍTULO III: *Actos propios del Carnaval* 50

Carnaval y orden, 50.—Carnaval, época de alegría y confusión, 52. El columpio, 59.—Manteamiento y persecución de los animales, 61. Los peleles, 63.—Aguas y jeringazos, 65.—Pedreas, 67.—Bramaderas y zumbaderas, 68.—Juegos con ollas, 69.—«Paralelismo y vestigios», 71.

CAPÍTULO IV: *El gallo de Carnestolendas* 75

Salvado, harina y ceniza, 75.—El «rey de gallos» en la literatura clásica española, 77.—Corridas de gallos en Madrid durante la primera mitad del siglo XIX, 81.—Corridas de gallos en el siglo XX: de Villalba de la Lampreana (Zamora) y Calatañazor (Soria), etc., 81. En Galicia y Asturias, 84.—Informes de Burgos, 86.—El «gallo de marzo» en tierra vasca, 88.

CAPÍTULO V: *Los agravios de Carnaval* 91

Injurias, escándalos y sátiras, 91.—Robos, 94.—Ensañamiento con personas determinadas, 95.—Agravios entre pueblos, 96.—Inversiones, 98.

CAPÍTULO VI: *Comidas de Carnaval* 101

Carnaval, tiempo contrario al de ayuno, 101.—Manjares de Carnaval, 107.—Comidas en relación con personajes carnavalescos, 103. Comidas colectivas, 106.

CAPÍTULO VII: *Triunfo, muerte y entierro del Carnaval* 108

Un texto del siglo XIV, 108.—El Carnaval, «santo burlesco», 110. La muerte del Carnaval en dominio catalán, 114.—El Carnaval madrileño y el entierro de la sardina, 117.—El Carnaval gallego, 119. El Carnaval y fiestas invernales y primaverales, 123.—Recapitulación, 124.

CAPÍTULO VIII: *La Cuaresma y su quema* 130

La Cuaresma y su representación, 130.—Figuras que representan a una vieja en el folklore madrileño de los siglos XVIII y XIX, 136. En varias partes de España, 138.—Destrucción del Judas, 140.—Ruidos y quebrantos, 143.

CAPÍTULO IX: *Fiestas y ritmo vital* 146

El ritmo de las fiestas de invierno y primavera, 146.—El Carnaval y otras fiestas de invierno, 147.—El Carnaval y las fiestas de la gentilidad, 150.—Carnaval y orden social, 153.

SEGUNDA PARTE

TRES MODELOS DE FIESTAS DE INVIERNO

CAPÍTULO PRIMERO: *El comienzo del año* 161

Las estaciones, 161.—Las dos fechas de comienzo del año latino, 162.—Las «marzas», 162.—Las «estrenas», 164.—Las «Kalendae», 165.—Consecuencias, 165.

CAPÍTULO II: *La fiesta de las «Kalendae»* 167

Las «Kalendae» de Jano, 167.—Primeras referencias, 168.—Los cánones, 174.—Análisis de todos los datos sobre esta fiesta, 176.

CAPÍTULO III: *Las mascaradas vascas: mascaradas suletinas* 178

Bibliografía sobre estas mascaradas, 178.—Fecha y particularidades esenciales, 179.—Mascarada roja, 180.—Mascarada negra, 183.—El espectáculo y sus partes, 183.—La acción guerrera, 184.—La visita a los notables, 185.—La danza de «Branlia», 185.—Las funciones, 187.

CAPÍTULO IV: *Las mascaradas suletinas* (continuación) 190

Hipótesis sobre el origen de las mascaradas suletinas, 190.—Primer análisis de las mascaradas, 193.

CAPÍTULO V: *Sobre algunas mascaradas y creencias vascas* 196

El Carnaval vascongado en general, 196.—El Carnaval de Valcarlos (Navarra) y su relación con otros hechos, 200.—El Carnaval de Lanz (Navarra), 205.—Mascaradas de Alava, 210.—Conclusión, 214.

CAPÍTULO VI: *Los «guirrios» de Asturias: mascaradas gallegas* 216

Conocimiento difícil de los datos sobre mascaradas españolas, 216. Bibliografía sobre los «guirrios», 216.—Descripción general, 217. Datos particulares, 218.—Análisis de los datos, 220.—Mascaradas de Cotobade (Galicia), 223.—Mascaradas del partido judicial de Viana del Bollo (Orense), 225.

Capítulo VII: *Los «zamarrones»* 227
Los «zamarrones» en los textos antiguos, 227.—El origen de la palabra «zamarrón», 229.—Los zamarrones en el folklore, 223.

Capítulo VIII: *Luchas rituales y luchas de mozos* 235
La lucha y mascarada de final de año en Santander, 225.—Luchas de Navidad en Ateca (Aragón), 237.—Luchas de mozos en general relacionadas con las anteriores, 237.

Capítulo VIII *(continuación): La fiesta del arado en la Alta Maragatería (León)* 239
Los maragatos, 239.—La fiesta del arado, 239.—Análisis de los datos, 243.—Observación sociológica, 244.—Resumen, 244.

Capítulo IX: *Mascaradas catalanas* 245
Mascaradas del Vallés (provincia de Barcelona): personajes que en ellas intervenían en Mollet, 245.—Acción, 246.—Reglas generales, 246.—Detalles de otra época, 247.—Mascararas de San Cugat, Caldas de Montbuy, etc., 247.—Mascaradas del Alto Pirineo catalán, 249.

Capítulo X: *Las vaquillas* 252
La «vaquilla» de Los Molinos (provincia de Madrid), 252.—«Vaquillas» de otras partes de España, 253.—«Vaquillas» en América, 258.—Diferencia de las «vaquillas» y los toros de fuego y otras figuraciones, 260.—Recapitulación de los capítulos I-X de la Segunda Parte, 261.

Capítulo XI: *Algunas mascaradas europeas y africanas* 262
Extensión de la práctica de hacer mascaradas en invierno: ideas sobre el objeto de ellas en Europa, 262.—Hipótesis generales sobre su primera estructura y significado, 265.

Capítulo XII: *Las mascaradas de invierno griegas y las interpretaciones clasicistas* 269
Mascaradas de Tracia, 269.—Su semejanza con las descritas, 272.—Las mascaradas modernas y el ritual dionisíaco, 274.—Discusiones sobre su relación posible, 275.—Mascaradas del norte de Africa, 280.

Capítulo XIII: *Una interpretación de las mascaradas de invierno* ... 283
Análisis estructural de las mascaradas y consecuencias que del mismo se extraen, 283.—La conducción del arado, 286.—Consecuencias, 288.

TERCERA PARTE

TRES MODELOS DE FIESTAS DE INVIERNO

Capítulo primero: *Las fiestas populares y su significado esencial* ... 293
En la encrucijada de las intervenciones, 293.—Hacia una interpretación formal, estética, 295.

Capítulo II: *Un modelo de fiesta popular: las Saturnales y su rey* ... 298
«Saturnalia», 298.—El rey saturnalicio, 299.—Carácter del reinado y fin de éste, 300.—Interpretaciones mágico-animistas del mismo, 301.—Críticas de tales interpretaciones, 302.

Capítulo III: *La fiesta del Obispillo* 305
El «obispillo de San Nicolás», 305.—El «obispillo de Inocentes», 308.—La fiesta del «Bisbetó» en Montserrat, 311.—Fiestas similares en otros países y su diversa interpretación moral, 311.

Capítulo IV: *El «Rey de la Faba»* 315
El «Chico Rey de la Faba» en la corte de Navarra, 315.—Alonso Alvarez de Villasandino, «Rey de la Faba», en la corte de Juan II de Castilla, 316.—Forma primitiva y general de elegir al «Rey de la Faba», 317.—El roscón de Reyes, 318.

Capítulo V: *Otras autoridades burlescas* 320
El «Mazarrón», Rey de Navidad en la provincia de Burgos, 320.—El «Zancarrón» de Montamarta (Zamora), 321.—Libertades saturnalicias y bromas de Inocentes, 322.—Más reyes de Inocentes, Ayuntamientos y alcaldes burlescos, 326.—El juego del Rey, 329.

Capítulo VI: *Comparsas de locos y cofradías de las Animas* 331
Máscaras y cofradías de las Animas, 331.—La «fiesta de los locos» de Ecija (Sevilla), 331.—«Parranda de los tontos» en Los Verdiales (Málaga), 335.

Capítulo VII: *Rey de porqueros, Rey de pastores* 336
El rey de los cerdos y el rey de los porqueros, en Madrid, 336.—Reyes de mozos, 339.—Rey de pastores, 342.—«El reinado»: reflexiones finales, 343.

Capítulo VIII: *Un segundo modelo de fiesta popular: las Lupercales* ... 345
Descripción de las Lupercales, 345.—Fines supuestos de las mismas fiestas, 346.

Capítulo IX: *Fiestas invernales vascas y preservaciones de lobos y zorros* 348
Importancia económica del ganado reflejada en la lengua, 348.—«Otsabilko», 349.—«Azerie» o «Axeri-dantza»: danza del zorro, 350.—«Ave' ta tupin», 352.—El zorro, animal diabólico, 353.

Capítulo X: *Máscaras fustigadoras* 357
Botargas de Guadalajara, 354.—De Burgos, 362.—Máscaras gallegas, 363.—Máscaras aragonesas, 365.

Capítulo XI: *Tercer modelo de fiesta popular: las «Matronalia»* 368
Las fiestas de las mujeres casadas en Roma, 368.—Algunas opiniones sobre estas fiestas, 370.

Capítulo XII: *La fiesta de Santa Agueda* 372
La festividad de Santa Agueda, 372.—La fiesta de Santa Agueda en pueblos de Zamora y Salamanca, 374.—Alcaldesas del día de Santa Agueda en Zamarramala (Segovia), 376.—Otras fiestas de Santa Agueda en tierras de Segovia, 378.

Capítulo XIII: *Fiestas de compadres y de comadres* 383
«Emakunde» y fiestas de hombres y mujeres en Navarra, 383.—El nombre vasco de «Emakunde», 384.—«Jueves de comadres» en España, 384.—Jueves de compadres y de comadres en Galicia, 387.

Conclusiones 391

Este libro se terminó de imprimir el día
3 de abril de 1979, en los talleres
de Tordesillas, Organización Grá-
fica, Sierra Monchique, 25,
Madrid-18